உ
சிவமயம்

பதி பசு பாச வாதம்

PATI PASU PASA VADAM.

இஃது
"ஆரியன்" என்பவரால்
எழுதப்பட்டு,

சென்னை:
மதராசு ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்
பதிப்பிக்கப்பட்டது.

1894
இதன் விலை அணா 6.

இதிலுள்ள விஷயங்கள்.

உ
சிவமயம்.

பதி பசு பாச வாதம்.

கேள்விகள் எட்டு.

(ப்ரம்மவித்தியாபத்திரிகை.)

ஞானாமிர்த பத்திராதிபர் அடியில் வருங் கேள்விகளுக்குச் சமாதானஞ் சொல்லுவாரென நம்புகின்றேன்.

1. பதிக்குப் பதிக்குப் பசு பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? பின்னமாயின் பதிக்குப் பூரணத்துவங் குறையும். அபின்னமாயின் பதியே பசுவாகிப் பசுவுக்குள்ள பாசம் பதியையுஞ் சாரும். பின்னாபின்னமாயின் மேற்படி இருவித தோஷமும் பொருந்துவதனோடு நேர்மறுதலையான இருவித தர்மம் ஒரு பொருளின்க ணிருத்தல் அமையாது. அன்றிப் பதி பசு ஆகிய இரண்டு பொருள்களில் ஆதாரமெது? ஆதேயமெது? ஆதார ஆதேயங்களுக்குத் திருட்டாந்தமொன்று கூற வேண்டும்.

2. பதிக்கு உலகம் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? பின்னமாயின் பதி பரிபூரணப் பொருளாகாமற் போகும். அபின்னமாயின் பதியே உலகாய் உலகத்திலுள்ள சடத்துவம் பதியைச் சாரும். பின்னாபின்னமாயின் மேற்படி இருவகைத் தோஷங்களும் பொருந்துதலோடு, நேர்மாறான இருவகைத் தர்மம் ஒரு பொருளின்க ணிருத்தல் அசம்பவமாம்.

3. மாயைக்கு உலகம் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? மாயையினிடத்து உலகுண்டாதல் மாதாவினிடத்துப் பிள்ளையுண்டாதல்போலா? வித்தினின்றும் மரமுண்டாதல்போலா? பால் தயிராவது போலா? மண் கடமாவது போலா? கயிற்றினிடத்து அரவுண்டாதல்போலா? இவைகளல்லாவிடில் வேறெதுபோல்? மாயையின் கண் உலகம் பொருளா? குணமா? தொழிலா?

4. ஞானாமிர்தத்தில் ஆன்மா வியாபகமென்று கூறப்பட்டிருக்கின்றது. வியாபகமெனின் சரீரத்துக்குள் மாத்திரம் வியாபகமா? சரீரத்துக்கு வெளியிலும் வியாபகமா? சரீரத்துக்குள் வியாபகமெனின் அவ்வியாபகத்தின் அளவு எவ்வளவு? அது ஒரே அளவா? பல அளவா? ஒரே அளவெனின் எறும்பு சரீரத்துக்கும் யானை சரீரத்துக்கும் ஒரே அளவாயிருப்ப தெங்ஙனங் கூடும்? பல அளவெனின் ஆன்மா விரிதல் சுருங்குதல்களான இலக்கணம் பெற்றிருக்கவேண்டும். சரீரத்துக்கு வெளியிலும் வியாபகமெனின் இச்சா ஞானக் கிரியைகளோடு கூடிய ஆன்மா, சரீரத்துக்கு வெளியிலும் இருந்து அறிதல் மயமாயிருக்கவேண்டும். அவ்வாறிருக்கின்றதென்பதற்கு அநுபவஞ் சிறிதுங்காணோம். அவ்வாறிருக்கிறதாக வைத்துக்கொள்ளினும்

ஒவ்வொரு ஆன்மாக்களும் வியாபகமா யிருக்கின்றமையால் அனேக ஆன்மாக்கள் ஒரு இடத்தில் இருக்கின்றனவென்று சொல்ல நேரிடும். ஒரு இடத்தில் இரண்டு பொருளிருத்தலே கூடாதெனின் பலபொரு ளிருக்கின் றனவென்பது அசங்கதமாம்.

5. ஆன்மா ஞானவடிவா யிருக்கின்றதென ஞானாமிர்த பத்திராதிபர் வரைந்திருக்கின்றார்; அஞ்ஞானத்தால் மறைப்புண்டிருக்கின்றதென்றுங் கூறுகின்றார். இது எப்படிப்பொருந்தும்? ஞானத்தை அஞ்ஞான மெப்படி மறைக்கும்? ஒளியை இருள் மறைக்குமா? சூரியனை இருள் மறையாதே.

6. வியாசமுனிவரியற்றிய வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு நீலகண்ட சிவாசாரி யார், சங்கராசாரியார், இராமாநுஜாசாரியார், மத்துவாசாரியாராகிய இந்நால்வரும் தனித்தனியே பாடியஞ் செய்தருளினார்கள். இதில் சைவபாடியம் நீலகண்ட சிவாசாரியா ரியற்றியது. இப்பாடியத்தை யிப்போதுள்ள ஞானாமிர்தத்தைச் சார்ந்த சைவசித்தாந்திகள் தங்கள் பாடியமாக ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனரா? ஒப்புக்கொள்கின் றார்களென்னின் நீலகண்ட சிவாசாரியார் உலகத்துக்குப் பிரமம் அபின்ன நிமித்தோ பாதான காரணமாகக் கூறுகின்றனரே. அதை மேற்படி சைவசித்தாந்திகள் அங்கீகரிக் கின்றனரா? நீலகண்ட சிவாசாரியார் பிரமத்தை யெப்போதுஞ் சகுணமாகவே கூறுகின்றனரே; நிர்க்குணத்துக்குத் தோஷமுங் கூறுகின்றனரே. அது இச்சைவ சித்தாந்திகளுக்கு உடன்பாடாமா? அன்றி நீலகண்ட சிவாசாரியார் பாடியம் விசிஷ்டா த்வைதமா? சுத்தாத்வைதமா? அல்லது வேறா?

7. ஆதிசைவர்களான குருக்கள்மார், உலகிற்கு மாயையை முதற்காரண மாகவும், சிவத்தை நிமித்தகாரணமாகவும், சிற்சத்தியைத் துணைக்காரணமாகவும் கொண்ட சிவஞானபோதவுரையைத் தமது சித்தாந்தமாக அங்கீகரிக்கின்றனரா?

8. வைதிகசைவரென்றும் தாந்திரீக சைவரென்றும் ஞானாமிர்தக்காரர் இருவகையாகக் கூறியுள்ளாரே; இப்போதுள்ளவரில் வைதிகசைவர் யார்? தாந்திரீக சைவர் யார்? வைதிக சைவர்க்குச் சிவாகமம் பிரமாணமா? தாந்திரீக சைவர்க்கு வேதம் பிரமாணமா? இவ்விருசைவங்களைப் பிரித்துச் சொல்லும் பிரமாண நூல்க ளெவை? அந்நூல்களில் இவற்றைக் காட்டும் சலோகங்களின்னவெனத் தெரிவித்தல் வேண்டும்.

ஆரியன்.

(இதற்குச் சூளை. சோமசுந்தர நாயகர் கொடுத்த விடை வருமாறு: -)

“பிர்மவித்தியா ஆரியன் " வினாவின் அழிவுபாடு.

(நாகைநீலலோசனிபத்திரிகை.)

பிர்மவித்யாவில் "ஆரியன்" என்பவர் சிலகடாக்களை யேவி யிருக்கின்றார். அவற்றின் கதியை ஈண்டுச் சிறிது யோசிப்பாம்.

அவர் பதிக்குப் பசுவும், உலகமும் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னா பின்னமா எனவும், மாயைக்கு உலகம் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னா பின்னமா? எனவும், மாயையினிடத்து உலகுண்டாதல் மாதாவினிடத்துப் பிள்ளை யுண்டாதல்போலா? வித்தினின்றும் மரமுண்டாதல்போலா? பால் தயிராவது போலா? மண்கடமாவது போலா? கயிற்றினிடத்து அரவுண்டாதல் போலா? மாயையின் கண் உலகம் பொருளா? குணமா? தொழிலா? எனவும் வினவித் தமது ஸாமர்த்தியத்தைக் காட்டினார். இவ்வாறு கூறுவது சைவசித்தாந்த முடிவாயி னிவ்வினாக்களை யெழுப்பியது ஸாமஞ்சஸமாம். அங்ஙனமாகாமையி னிவற்றிற்கு விடைபகர்வது எமக்கு அநாவசியகமாம். ஆகையால், இவரெம்பக்கத்தில் விடுத்த கடாக்களை யிவரிடத்திலே தானே திருப்பி யொழிப்பாம்.

பதிக்குப் பசுவுமுலகமும் பின்னமெனின், வஸ்து இரண்டும், மூன்றுமாகி இவரது ஏகவாதத்தின்றலையி லிடிவிழும். அவை பதிக்கு அபின்னமெனின், பதிநிர்மலமும், பாசம்மலமும், பசு அம்மலத்தை யுடையது மாயினமையால் இம் மூன்றும் அபின்னமாயிடுதல் கூடாது. பின்னாபின்னமெனின், மேற்கூறிய தோஷங்களே வந்து சேரும். இனிப் பிரமத்தினிடத்தில் உலகு உண்டாதல் மாதாவி னிடத்திற் பிள்ளை யுண்டாதல்போலா மெனின், பிதா இல்வழி மாதாவினிடத்துப் பிள்ளையுண்டாகாமையால், பிரமமாகிய மாதாவினிடத்திற் பிள்ளையுண்டு பண்ணத்தக்க வேறொரு பொருள் வேண்டும். அன்றி, பிரமம் வித்தும், உலகம் மரமு மாகட்டுமே யெனின், வித்து நிலத்தையாதாரமாகப் பெறாதபோது, அதில் மரந் தோன்றாதாகையால், அவ்வித்தாகிய மிரமத்துக்கு ஆதாரமாகிய வேறொரு பொருள் வேண்டும். ஆயின், பிரமம் பாலும், உலகம் தயிருமாகட்டுமேயெனின், பாலைத் தயிராக்குதற்குப் பிறைமோர் வேண்டுமாகையாலும், தயிர் மீண்டும் பாலாகாதாகை யாலும் பிரமத்தை யுலகமாகப் பரிணமிக்கச் செய்வதற்கு வேறொரு பொருள் வேண்டு வதன்றியும் அவ்வுலகம் மீண்டும் பிரமமாயிடமாட்டாது. அற்றேல் பிரமம் மண்ணும், உலகம் கடமுமாகட்டுமே யெனின், பிரமமாகிய மண்ணைக் கடம் போன்ற அலகமாகக் காரியப்படுத்தற்கு வேறொரு பொருள்வேண்டும். ஆனால், பிரமம் கயிறும், உலகம் அதிற்றோன்று மரவு மாகட்டுமேயெனின், பிரம்மாகிய கயிற்றில் அரவாகிய வலகத்தைக் காண்பதற்கு வேறொருபொருள் வேண்டும். இது நிற்க, பிரமத்தினிடத்தில் உலகம் பொருளெனின் உலகமாகிய பொருள், அழிவுபாடு டையதாகையால், அதனை அழிவுபாடெய்தாத பிரமத்தினிடத்தி லுண்டாய பொரு ளென்றிடல் பொருந்தாது. இனி யவ்வுலகத்தைக் குணமெனின், ஜடமும், ரூபமுமுடை யவதனைச் சேதனமும், அரூபமாகிய பிரமத்தின் குணமென்றிடல் கூடாது. ஆயினதனைத் தொழிலென்பாமெனின், பரனது தொழிலால் உலகம் தொழிற்படு தலுண்மையின், தொழிற்படும் பொருளாகிய வதனைத் தொழிலென்றது கூடாது. அன்றி, தொழிலுக்கு உருவங்கூறுதலுங் கூடாது. உலகம் உருவமுடையதாகலின், அதனை, யுருவமெய்தாத பிரமத்தின் றொழிலென்பது பேதமையேயாம். இனி, "புறச்சமயத்தவர்க் கிருளாயகச்சமயத் தொளியாய்ப் புகலளவைக் களவாகிப் பொற் பணிபோலபேதப், பிறப்பிலதா யிருள்வெளிபோற் பேதமுஞ் சொற் பொருள்போற் பேதாபேதமுமின்றிப் பெருநூல் சொன்ன, வறத்திறனால், விளைவதா யுடலுயிர் கண்ணருக்க னறிவொளிபோற் பிரிவருமத்துவிதமாகுஞ், சிறப்பினதாய் வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தத்

திறனிங்குத் தெரிக்கலுற்றாம்" என்னும் பிரமாணத்தாற் போதருமுடிவே யெமது சித்தாந்தமென் றுணர்க. இதனை நமதன்பர் நல்லாசிரி யாரை யடைந்து அவருக்கேவல் செய்து கேட்டுத் தெளிந் தின்புறுவாராக. இது நிற்க.

இவர் "ஆன்மா வியாபகமெனின் சரீரத்துக்குள் மாத்திரம் வியாபகமா? வெளியிலும் வியாபகமா?" என் றாசங்கித்துத் தமது மதத்துக்கே நேத்திரபங்கந் தேடிக்கொண்டார். எங்ஙனமெனின், இவரது மதத்திற்றானே ஆன்மா சர்வ வியாப கமுடையது என்று கூறுவது வழக்கு. எமது மதத்தில் ஆன்மா சிற்றறிவுஞ் சிறு தொழிலு முடையதெனவும், அது மாயையை நோக்க வியாபகமும், சிவவியாபகத் தில் வியாத்தியுமாகத் தக்கதெனவும், அதன் அறிவு தொழில்கள் வியாப்பியமாகிய ஆணவத்தாற் கட்டுண்டிருப்பனவெனவுங் கூறுவதுண்மை. அதனால், பெத்தத்திலத ன்விபுத்வங் காணப்படாது. அது பற்றியன்றே அதனை யணுவென்பர் பெரியோர். இவ்வுண்மை போதரவே "அசித்தருவியாபகம்போல் வியாபக மருவமன்றாய், வசித்திடவரும் வியாபியெனும் வழக்குடையனாகி, நசித்திடாஞானச்செய்தி யனாதி யேயுடையனாகிப், பசுத்துவ முடையோனாகிப் பசுவென நிற்குமான்மா" என்றார் எமது சந்தானாசாரியாரும். இனி நமதன்பர் பின் வினாக்களுக்கு விடைபகர்வாராக. "ஆன்மா அல்லது பிரமம் வியாபகமுடைய தெனின், அதற்கிரண்டாவது பொருளில் லாதபோது அது வேறு எதில் வியாபிப்பது? எல்லாந் தானா யிடுதலே வியாபக மாகையால், எதில் எது வியாபித்தது என்றது அடாதெனின், அப்போது வியாப்தி வியாப்பியம் என்னுஞ் சொற்களும் அவற்றின் பொருள்களும் என்னாவது? அன்றியும் எல்லாந்தானாயிடுதலே வியாபகமெனின், எல்லாம் என்றது பாச பசுக்களேயாம். தான் என்றது பதியாம். இப்படி ஏனோ அப்பதி பச பசுக்களாக விரிந்தது? அல்லது வியாபித்தது? பாசமாகவும் பசுவாகவும் வியாபித்த பதி ஏனோ இன்னும் (பாசபசுக்களுக்கு வேறுய) பலபொருள்களாக வியாபித்தல் கூடாது? அங்ஙனம் பதி வியாபியாமையால், அவ்வாறு வியாபிக்கத்தக்க வாற்ற லதற்கில் லையென்பது சித்தமாம். அதவா வியாபிக்குமெனக் கொள்ளின், அவ்வாறு வியாபிக்கு மெவ்வளவு வியாபகமும் அதனது வியாபகத்தின் அகண்டமாகாமல் கண்டமேயாய் முடியும். அதனால் அது சர்வவியாபகப்பொருளாதல் யாண்டும் பூர்த்திகட்டாது. இதனால், தானே எல்லாமாய தென்னும் வாதத்தை யொழித்துத் தான் என்னும்பதி எல்லாம் என்னும் பசு பாசங்களில் வியாபித்தலை யொப்புவதே பதியினது வியாபக தர்மமாம். பசு பாசங்களை யியக்குதற்கே பதி அவற்றில் வியாபி த்தமையால், அதுவே பூரணமாம். பசுபாசங்களைத்தவிர வேறு பொருள்க ளில்லா மையால், பதிக்கு அவற்றின் மேலிட்ட வியாபகத்வங் கேட்கப்படவில்லை. பதியைப் போலப் பசுபாசங்களும் நித்தியமாகையால், இவற்றிற்கு அன்னியமாக வேறுபொரு ள்களின் பிரஸ்தாபம் சாஸ்திரங்களி லுண்டாகவில்லை. இவ்வாறு தெளிந்திடாத விவர் பதியினது வியாபகத்தை விசாரித்துச் சைவசித்தாந்தத்தை மறுக்கப் புகுந்தது ஆச்சரியமாயதென்க. இது நிற்க.

இவர் ஆன்மா எல்லாப்பொருளுமாகிய தென்னுங்கால், அவ்வெல்லப் பொருளும் ஆன்மாவைப்போல அறிவா யிருத்தல் வேண்டும். இவர் கூறுமான் மாவை அறிவு என்பது சொல்லேயன்றி அதற்குப் பொருளில்லை. ஏனெனின், இவரறியாமை துக்கங்களோடுகூடி யிரவும்பகலும் விஷயவாசனைகளின் மொத்

துண்டு வருந்தி யுழல்கின்றார். இவரதறிவு சுழுத்தியில் இருந்தவிடந் தெரியாம லிருக்கின்றது. கருவிகரணங்களைக்கூடிச் சாக்கிரத்தில் வந்தபோது நான் அறிவு என்று தலைநீட்டுகின்றது. அறிவே எல்லாமாவதும், வியாபகமாவது முறுதியாயின், இவ்வஸம்பாவிதங்களுக்குக் கதி, யென்னை? தேகம், இந்திரியம், பிராணன், கரணம் இவைகளைக் கூடாமல் ஆன்மாத் தனி நின்று தான் அறிவு வடிவாயிருத்தலைக் காட்டிப் பதிஸ்ததானத்துக்குரிய பிரஹ்மபட்டாபிஷேகத்தைக்கட்டி யாளட்டும் பார்ப்போம்.

இவரது ஆன்மா, அல்லது பிரமம் தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருப்பதொன்று. இவரது மதம் ஆன்மா வியாபகப்பொருளென்று கூறுகின்றது. அங்ஙனமாயின், அது சாக்கிராதியவத்தைகளை யெய்தி அறிவு ஏறியுங் குறைந்து மியங்குமா றென்னை? சரீரத்தினுள் அது வியாபித்ததெனின், கண்ணொன்றினைப் பார்க்கிறபோது அதில் வியாபித்தவான்மா செவியில் வியாபித்து ஒன்றினைக்கேளாத தென்னை? இப்படி யே யேனை யிந்திரிய வியாபாரங்க ளிடத்துங் காண்க. சாக்கிரத்தில் நுதலினும், சொப்பனத்தில் கண்டத்தினும், சுழுத்தியில் நாபியினும், துரீய துரியாதீதங்களில் வேறிரண்டிடங்க ளினுந் தங்கி அறிவு ஏறியுங் குறைந்தும் நின்று சீவிக்கும் ஆன்மாவைச் சரீரத்தின் உள் வியாபகமுடையதென்னும் வாதம் எங்ஙனோ மணம் பெறும்? உள்வியாபகத்துக்கே யோக்யதை கெட்டிருக்கும் அவ்வான்மா வெளிவியாப கமுடைய தென்னும் வாதம் (குருவுக்குக் குதிரைமுட்டை வாங்கிக்கொடுத்த) அவிவேகபூரண குருவின் சீடர்களுக்கு மாத்திரமே பயன்படத்தக்க தென்க.

இனி ஆன்மா வியாபகமாயின், அவ்வான்மாக்கள் பலவாகையால் அவை யாவும் எப்படி வியாபகம் பெறுதல் கூடுமென்றாசங்கித்தாராகையால், அதற்கிறை தந்தொழிப்பாம். யாம் கூறுமான்மவியாபகம் முத்தித்தசையில் அது சிவன்றிருவடி யிலமைவதொன்று. ஒரு சந்திரனை யேககாலத்தி லுலகத்திலுள்ளார் யாவரது கண்களும் பார்த்ததாகக் கொள்வோம். அப்படிப் பார்க்குங்கால், யாவரது கண்ணொ ளிகளு மிடைவெளியி லொன்றோடொன்று கலந்து வியாபித்தலும், அத்தனையும் அந்தச் சந்திரனை முற்றும் பரிசித்து இன்புறுதலுங் கூடுமாகையால், எமது வியாபகம் சாமஞ்சஸமேயாயிற்று. இவர் ஒரு இடத்தி லிரண்டு பொருள்களிருத்தல் கூடாதென்றார். அது உருவப்பொருள்களிடத்தன்றி அருவப்பொருள்களிடத்திற் சிறவாது. இவருக்கு வியாபகவிலக்கணந் தெரியாமையால், கண்டகண்டவாறு பிரசங்கித்துக் கழிந்தார். இவரது வியாபகத்தையும், எமது வியாபகத்தையும் யாம் ஈண்டொருவாறு பிரகாசப்படுத்தினோ மாகையா லினி யிவரது தெளிவை விவேகி கள் யூகித்தறிவது சுலபமென்க. இது நிற்க.

இவர் ஆன்மா ஞானவடிவாயின், அதனை அஞ்ஞானம் எப்படி மறைக்கும் எனவும், சூரியனை இருள் மறைக்குமா? எனவுங் கடாவித் தருக்கினார். இதுவுமிவ ரது மதத்துக்கே தீங்குதேடியதாயிற்று. எங்ஙனமெனின் எமதுமதத்தில் ஆன்மா ஞானவடிவம் என்றது அதனது சிற்றறிவை. அச்சிற்றறிவுதானும் அறிவித்தாலன்றித் தானே யறியாது. இச்சிற்றறிவினை அநாதியே மலம் அல்லது அஞ்ஞானம் மறைத்தது சகசம். இது என் போலுமெனின், கண்ணொளியைப் பூதவிருள் மறைத்தது போலாம். "அருக்கன்புகுதவிருள்போம் அடியிற் பொருந்த மலம்போம்"

என்றபடி பூதவிருளால் மூடப்பெற்ற கண்ணானது கதிரோனாலும் அஞ்ஞானவிருளால் மூடப்பெற்ற வான்மாவானது சிவனாலுஞ் சத்திகுன்றித் துலங்குமென்க. கண்ணொளியையே பூதவிருள் மறைப்பதன்றிக் கதிரொளியை மறைக்கமுடியாதாற் போல ஆன்மவொளியையே அஞ்ஞானவிருள் மறைக்குமன்றிச் சிவவொளியை மறைக்கமுடியா தென்க. இஃதோராது ஆன்மாவாகிய தன்னைச் சிவமாக மயங்கி, அச்சிவம் அஞ்ஞானத்தா லாவரிக்கப்பட்டது என்பாரது மதமே யீனமதமாய தென்க. இம்மதத்திற்றானே நமதன் பரிறங்கிக் கொண்டானடிப்பதா லிவர் தேடியசங்கரமத மிவரைத் தெருவில் விட்டதென்க. எம்முடைய சங்கரமதம் யாவரையு முய்விப்ப தென வறிக. இவரது சங்கரர் கேரளபசுவும், எமது சங்கரர் வேதகாரணபதியுமாயி னமையால், யாம் கூறியது சர்வஸம்பிரதி பந்தமாயின தறிக. விரிக்கிற் பெருகும். இது நிற்க.

இவர் ஸ்ரீநீலகண்ட சிவாசாரியார் தமது பாஷ்யத்தில் உலகத்துக்குப் பிரமம் அபின்ன நிமித்தோபாதானமாயுள்ளது எனவும், அந்தப்பிரமம் சகுணமாவதன்றி நிர்க்குணமாகாது எனவும் பிரசங்கித்திருப்பதால், அது எப்படிச் சைவர்க்கு அங்கீகாரமாம் என்று கடாவிச் செருக்கினார். இவர் சைவ மரபறியாதவராகையால், வீண்கேள்விகளை விடுத்து எமக்குச் சிரமத்தை யுண்டுபண்ணுகிறார். ஆயினு மிவரது கொடுமையை விலக்கி, ஸாதுக்களுக்கு ஸந்தோஷத்தை யுண்டுபண்ணு வதை யாம் விரதமாகக் கொண்டமையால், அதனையும் விசாரித்துப் பரிஷ்கரிப்பாம். சிலந்திப்பூச்சியினிடம் நூல் உண்டாகியது போல் பிரமத்தினிடத்தில் உலகமுண்டாகி யது என்று வேதங் கூறுகின்றது. நூலுக்கு முதற்காரணமும் நிமித்தகாரணமும் சிலந்தியே யாயினவாறு உலகுக்கு முதற்காரணம், அல்லது உபாதான காரணமும், நிமித்தகாரணமும் பிரமமேயாகியது என்று சைவபாஷ்யகாரர் கொண்டிருக்கலாம். சிலந்தியினது தேகம் அதனிடத்துண்டாகிய நூலுக்கு உபாதானமாயினதன்றி, அத்தேகத்தைத் தாங்கியிருந்த சைதன்யம் உபாதானமாயினதில்லை. அது நிமித்தமாகவே நின்றது. இதனை இவ்வாறு பிரித்துரையாடும்போது பிரமம் கேவலம் நிமித்தப்பொருளாகின்றது. இந்தப் பின்ன நிமித்தவாதத்தை நிறுத்துதற்கு அவ்வேதந்தானே குலாலஸ்தானத்தில் பிரமத்தைக் குடியேற்றுகின்றது. இரண்டும் ஸாமஞ்சஸமேயாம். நிலங்குளிர்ந்தவழி வித்தினின்றும் அங்குரந் தோன்றுதல் கண்டாம். நிலத்தினின்றும் அங்குரமுண்டாயது என்பதும் வித்தினின்று மங்குர முண்டாய்தென்பதும் ஸாமஞ்சஸமாயினவாறு உலகத்துக்கு அபின்ன நிமித்தோபா தான வாதங் கூறுவதும், கேவலம் பின்ன நிமித்தவாதங் கூறுவதும் எமக்குடம்பாடே யாமென்க. இக்கருத்தே பற்றியன்றோ எமது அருணந்திசிவம் "உலகவனுரு விற்றோன்றி யொடுங்கிடும்” என்று சிவஞான சித்தியாரில் அருளிச்செய்தது? இவ்வாறு விசாரித்து யாம் துதித்து வழிபடும் ஸ்ரீ பாஷ்யம் போலாது மிச்சாவாதத் தைப் போதித்தும், பசுபாசங்களும், பதியுமொன்றென்று உபபாதித்தும் முரணிக் கூறுஞ் சங்கரபாஷ்யமேயாம் வெறுக்கத்தக்கதென்க. இவ்வாறு தெளிந்திடாமல் இவர் “ஆதிசைவர்கள் உலகிற்கு மாயையை முதற் காரணமாகவும், சிவத்தை நிமித்தகாரணமாகவும், சிற்சத்தியைத் துணைக்காரணமாகவுங் கொண்ட சிவஞான போதவுரையைத் தமது சித்தாந்தமாக அங்கீகரிக்கின்றனரா?” எனப் பின்னர் வினவியதும் அஸம்பாவிதமாயினதறிக. ஆதிசைவ மணியாகிய சகலாகமபண்டித ஸ்வாமிகளேயன்றோ சிவஞானபோதத்துக்கு நிமித்தகாரண வாதத்தை யங்கீகரித்துச்

சிவஞான சித்தியார் என்னு முரைசெய்தருளினர்? இவர் வேறு எந்த ஆதிசைவர் களையோ அவ்வாறு கொள்ளாதவர்கள் என்று கண்டு கூறியது? இவரது பிரமத்துக் குப் பிரமையுண்டானவாறு இவர்க்குண்டாகும் பிரமையை யெல்லா மீவர் வினாக்களாக்கி யெழுதிவிடுகிறாரிதென்கொலோ? இது நிற்க.

சைவபாஷ்யகாரர் பிரமத்தை எப்போதுஞ் சகுணமாகவே கூறுவதன்றி, நிர்க் குணவாதத்தைப் பிரதிஷேதிப்பதென்னையென வோராசங்கை எழுப்பியிருக்கின்றார். வேதத்திற்கூறிய தஹரோபாசனை முதலியயாவும் உமாஸஹாயத்வாதி லிங்கங்க ளோடு கூடிய பிர்மத்தைக் குறித்ததேயாகையாலும், தேவாரமுதலிய திராவிட சூக்திகளும், சிவஞானபோதமுதலிய சித்தாந்த நூல்களு மவ்வாறே கூறுகின்றமை யாலும் ஸ்ரீபாஷ்யகாரரது வாதம் ஸர்வஸம்ப்ரதி பந்நமாயதென்க. நிர்க்குணவாத மும் அவருக்குத் தோஷக்ரஸ்த மாகாதெனினும், நிர்க்குணமே முக்கியம் என்று வாதிடும் மாயாவாதமூர்க்கரை யுத்தேசித்து, அதனைப் பிரதிவேதித் திருக்கலா மென்க. நிர்க்குணம் வேதபடிதமாயினும், அது ஏகமலபத்தாளாகிய விஞ்ஞானகலரு க்குரிய அரூப சிவத்தை யாசிரயித்துடையதென வறிந்தின் புறுதலே யெமது சித்தாந் தமென்றுணர்க. விரிக்கிற்பெருகும்

,

இவரிவ்வளவி லமையாது வைதிக சைவர் யார்? தாந்திரிகசைவர் யார்? என்று கடாயினார். வைதிகசைவர் வேதசிவாகமங்களைத் தெளிந்து அவ்விருவித நூல்களினுங் கூறிய வநுட்டானங்களையும், நிட்டையையும், மேற்கொண்டவர்கள். தாந்திரிக சைவராவார் சிவாகம மொன்றினையே விசாரித்து, அது வேதத்தின் பாஷ்யமாயிடுதலைத் தெளிந்து வேதாவிரோத புத்தியுடன் அச்சிவாகமா நுட்டானத் தையும், அதிற்போந்த நிட்டையையும் மேற்கொண்டவர்கள். இவ்விருதிறத்துச் சைவப்பெரியாரும் யாம் வழிப டற்குரியா ரென்க.

இங்ஙனம்,
சூ. சோமசுந்தா நாயகர்.

(இதன் பேரில் " ஆரியன்" என்பவர் மறுத்த மறுப்புவருமாறு: -)

பதிபசுபாசவாதம்.

(ப்ரம்மவித்யாபத்திரிகை.)

1892ஸ் மேமீ 11உ வெளியான ப்ரம்மவித்தியாவின்கண் ஞானாமிர்த பத்திராதிபரை யெட்டுவினாக்கள் வினாவினோம். ஞானாமிர்த பத்திராதிபர் இதுவரையில் ஏதும் விடையளித்தா ரில்லை. இனி யளிப்பாரோ என்னமோ அறியேம். இங்ஙனமாக நாகை நீலலோசனியில் "பிர்ம்மவித்தியா ஆரியன்" "வினாவின் அழிவுபாடு" என நாமந் தந்து, சூ. சோமசுந்தர நாயகரெனக் கையொப்பமிட்ட வொருவர், பதிலளிப்பார் போன்று வெளியேறி, விளக்கெண்ணெய் வார்த்துச் சௌசம் செய்வார்க் கொக்கச் சில பலபேசிக் குழப்பி, அதுவரையில் பதில் அளித்துவிட்டதாக மனப்பாலருந்தி, தாம் ஏதோ சாதித்து விட்டதாகக் களித்து,

வினாவை அழிவுபாடு செய்ததாகப் போலிவிருது கூறி, "ஏகவாதத்தின் தலையி லிடிவிழும்" முதலிய தூஷனைச் சொற்களைப் பிரயோகித்து வீண்காலம் போக்கினார்.

இவர், நாம் விடுத்த வினாக்களைத் திருப்பியொழிப்பாமென்று தொடங்கி நம்மைக் கேள்வி கேட்கிறார். நாம் ஞானாமிர்தத்தார், சைவமதஸ்தாபகராகவும், புறமதத்தை நிராகரிப்பவராகவும் பேசுவதாலும், அதற்காகப் பத்திரிகை நடத்துவதா லும் அவரைக் கேள்வி கேட்க வெழுந்தனம். அவ்வாறு நாம் அந்தஸ்தானத்தை யடைந்து எமது மதசித்தாந்த மின்னதெனக் காட்டும்போது எம்மைக் கேள்வி கேட்டால் சொல்வோம். அவ்வாறில்லாத போது எம்மைக் கேட்க வேண்டிய தென்னை? 'இவரது ஏகவாதத்தின் றலையி லிடி விழும்' என்றும், "பிரமத்தின்றொழி லென்பது பேதமையேயாம்" என்றும் இன்னுமிவ்வாறு பலவிதமா யிகழ்ந்து தருக்க வரம்பு மீறிப் பேசுவதழகோ! நாமின்ன மதஸ்தரென்றுரையாடாதிருக்கவும் எம்மை யொரு மதஸ்தராக்கி அம்மதத்தவரை யிகழ்ந்து கூறவேண்டியவைகளை யெமது மேல் கூறினாரே! இப்படிப்பேச இவருக் கெந்தத் தருக்க நூல் இடந் தந்தது? இவருக்கும் தருக்க நூற்கும் எவ்வளவு தூரம்! தருக்க நூலேற்பட்ட தியாருக்கு? இப்படி வரம்பிகந்து பேசும் வாதலக்ஷணந் தெரியாதவர் பொருட்டல்லவா? வாதலக்ஷணந்தெரியாது ஒன்றிருக்க வொன்று தடுமாறிப்பேசுவோர்க்காகத் தருக்க நூல் ஏற்பட்டும் அதை லக்ஷியஞ்செய்யாது தம்புத்தி போன மட்டில் பேசும் இவருடனே வாதஞ் செய்வதிற் பயனில்லையேனும் பொதுஜன நன்மையின் பொருட்டுப் பேசக்கடமைப்பட்டோமென்க. நாம் கேட்ட கேள்விக்கு இவர் சொன்ன சமாதானம் சமாதானமாகாமல் ஆக்ஷேபத்தைப் பின்னும் பலப்படுத்தி விட்டது.

ஷை சூ. சோமசுந்தர நாயகரென்பார், "புறச்சமயத்தவர்க்கிருளா யகச்சமயத் தொளியாய்ப் புகலளவைக்களவாகிப் பொற்பணிபோலபேதப், பிறப்பிலதா யிருள் வெளி போற்பேதமுஞ் சொற்பொருள் போற் பேதாபேதமுமின்றிப் பெருநூல் சொன்ன, வறத்தினால் விளைவதாயுடலுயிர்கண்ணருக்கனறிவொளிபோற் பிரிவரு மத்துவிதமாகுஞ், சிறப்பினதாய் வேதாந்தத் தெளிவாஞ்சைவ சித்தாந்தத்திறனிக்குத் தெரிக்கலுற்றாம்" இந்தப்பாட்டைத்தான் கேள்விக்கு உத்தரவாகச் சொன்னதோடு, அதற்குரை தாமே சொல்லாது, "நல்லாசிரியரையடைந்து அவருக்கேவல் செய்து கேட்டுத் தெளிந்தின்புறுவாராக" என்று வழி காட்டிவிட்டார். ஆசிரிய ரின்னாரென் றுஞ் சொன்னா ரில்லை. ஓராசிரியரைக் கேட்டு அதைக் கொண்டு இவருடன் பேசும் போது அது தமக்கு விரோதமானால் அவருக்கேவல் செய்து தெரிந்து கொள்ள வில்லை என்பாராக்கும்! ஏவல் செய்து கேட்டுத் தெரிந்து கொண்டாலும் அவர் நல்லாசிரியரல்லவென்றா லென்ன செய்கிறது! ஓர் சபையில் மத்தியஸ்தர் முன்னிலையில் வாதலட்சணப்படி வாதப்போர்செய்யும்போது அதற்கு இவ்வாறு விடைதருவாரா? தந்தால் அச்சபையாரும் மத்தியஸ்தரும் சபாநாயகரு மிவரைப் பற்றி இன்னது சொல்வார்களென்று இதைப் படிப்போரே அறிந்து கொள்வார்கள். நாம் கேட்ட கேள்விக்குத் தாம் விடை கூறி, பின் மேற்கோளாகச் செய்யுளைக் காட்டாமல் மொத்தமாய்ச் செய்யுளைக் காட்டிவிட்டதினால் இவ்விஷயத்தில் வாயைத்திறந்தா லென்ன அனர்த்தம் வருமோவென்று பயந்து ஒளிந்ததாய்த் தெரிகிறது. ஷை பாட்டில் பொன் மணிபோல் அபேதமும், இருள் வெளிபோல்

பேதமும், சொற்பொருள்போல் பேதாபேதமு மல்லவென்று கூறியிருக்கிறது. அது நியாயந்தான். ஏனென்றால் நாம் கேட்டகேள்வியில் ஷை மூன்றுக்கும் தோஷங் காட்டியிருக்கின்றோம். அந்தத்தோஷத்தை யிவரும் ஒத்துக்கொண்டே ஷை பாட்டை மேற்கோளாகக் கொண்டு, உடலுயிர்போலும், கண்ணொளி சூரியனொளிபோலும் பிரித்தற்கரிதாயும், அநந்நியமாயுமிருக்கிறதென்றார். பதிமுதலியவைகட்குப் பசு முதலியவைகள் பின்னமா, அபின்னமா, பின்னாபின்னமாவென்று கேட்டு, அம்மூன்றுவகையினையும் குற்றங்கூறி மறுத்தனம். அது சரியென்று இவரும் ஒப்பி னாரென்பதற்கு இவர் கூறிய பாட்டே சாக்ஷிபகரும். அதன் மேல் இப்படிப்பட்ட குற்றங்கள் நிகழாதபடி கூறவெழுந்தார் போன்று உடலுயிர், கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தங்கூறினார். உடல் உயிரும், கண்ணொளி சூரியனொளியும் பின்ன முதலிய மூன்றையும் கடந்து எப்படி யிருக்கும்? உலகில் எந்தப்பொருள் களும் பின்னமாகவாவது, அபின்னமாகவாவது, பின்னாபின்னமாகவாவது இருக்க வேண்டும். இம்மூன்றையுங் கடந்த இலக்கணமுள்ள பொருள் கிடையாது. மேற் சொன்ன மூன்றிலும் பின்னாபின்னப்பொருள் அகப்படவேமாட்டாது. பின்னாபின்ன இலக்கணத்தற்கே இடமில்லாதபோது அதனுடன் மூன்றிலக்கணத்தையும் கடந்து சொல்லவருவது எவ்வளவு ஆராய்ச்சியில்லாமை? அப்படித்தான் சொல்ல வந்தாரே; என்ன சொல்லுகிறாரென்றுபார்த்தால் "பழைய குருடி கதவைத் திறவடி" என்றது போலப் பின்னம் அபின்னமாகிய இரண்டு குற்றங்களுக்கே யிலக்காகின்றார். உடலும் உயிரும் இரண்டு பொருளென்று ஒவ்வொரு ஆஸ்திகருமொப்புவர்; உடலும் உயிருமொன்றென்பவர் நாஸ்திகர். பின்னையது இவர்க்குடன்பாடன்று; இவர் வேறென்றுகொள்பவரே. இப்படிக் கொள்பவர் பிரிவரு மத்து விதமாகு மென்றுங் கூறுகின்றார். இதற்குவமேயம் ஷை பாட்டினுரைகாரர் "கர்த்தாவையும் பிரபஞ்சத்தையும் தன்னிற்பிரித்தற்கரிதாய் அநந்நியமாயிருக்கிற சிறப்பினை யுடைத்தாகிய" என்கிறார். அத்துவித மென்னுஞ்சொல்லுக்கு ஒன்றுமல்லவாம்; இரண்டுமல்லவாம். பிரிவரு மத்துவிதமென்பதில் பிரிவரும் என்பதற்குப் பிரித்தற் கரிது என்கிறார். உடலும் உயிரும் பிரித்தற்கரிதோ? உடலும் உயிரும் வேறாயிருக்க, அதைப் பிரித்தற் கரிதென்று சொல்வதென்னோ! உடலுமுயிரும் தன்னிலொன்று பட்டறியு மென்றுங் கூறுகின்றார். இதனால் இவர்க்கு வந்தலாப மென்னை? இராமனும் லட்சுமணனுமொத்து எந்தக்காரியங்களுஞ் செய்கிறார்களென் னில் இராமனும் இலட்சுமணனும் ஒருவராவரா? அத்துவிதமென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் ஒன்றுமல்ல; இரண்டு மல்லவென்றால் பின்னையெத்தனை? உடலும் உயிரும் ஒன்றுமல்ல, இரண்டு மல்லவென்றால் பின்னை யெத்தனையோ? உடலும் உயிரும் என்பது இரண்டுபொருள். அதை யொன்றல்ல. வென்று கூறுவது நியாயமே யன்றி இரண்டுமல்லவென்று கூறுதல் எப்படி நியாயமாகும்? இரண்டுமல்லாவிடில் மூன்று நான்கு ஐந்து முதலிய வெண்களி லொன்றனைக் கூறலாமா? உவமான மிவ்வளவு இலக்கணத்தைக் கொண்டிருக்கும் போது உவமேயமும் இப்படித்தானே யிருக்கும், உடலும் உயிரும் தன்னிலொன்றுபட்டு அறியும் அறிவைப் பிரிக்க வொண்ணாது எனவும் வியாக்கியானத்தி லிருக்கிறது. அறிவு உயிரினது குணம்; உடலினது குணமன்று. அறிவைப் பிரிக்கவொண்ணாது என்பதில் எதை விட்டுப் பிரிக்கவோண்ணாது? உடலைவிட்டா? உயிரைவிட்டா? உடலைவிட்டுப் பிரிந்து போவது யார்க்குங் கண்கூடு; உயிர்க்கு அறிவு குணமாகலின் பிரிந்து போகாது. வேறு என்ன விசேஷமிருக்கிறதோ அறிந்திலம். இது போகக் கண்ணொளி

சூரியனொளித் திருஷ்டாந்தத்தையும் சற்றுப் பரியாலோசிப்பாம். ஷை பாட்டின் வியாக்கியானத்தில் "கண்ணொளியும் ஆதித்தப்பிரகாசமும் தன்னிலொன்றுபட்டு நிற்கும்" என்று கூறியிருக்கின்றது. சூளை. சோமசுந்தரநாயகரே இப்போது இதற்குத் தரவாதி. சூரியனுக்குப் பிரகாசமிருப்பது உண்மைதான். அவ்வாறு கண்ணுக்கும் பிரகாசமிருக்கிறதா? கண்ணுக்குப் பிரகாசமிருக்கிற துண்மையானால் இருளில் பொருள்களை யறியவேண்டுமே. உலகில் பிரகாசமுள்ள பொருள்க ளித்தனை வகையென விரலால் எண்ணி விடலாம். சூரியன், சில நக்ஷத்திரங்கள், அக்கினி, சில மச்சங்கள், அக்கினி பாஷாணம், சோதிவிருக்ஷமுதலிய சில பொருள்தான் பிரகாசமுள்ள பொருள்கள். கண் அப்பிரகாசப் பொருள்களி லொன்றாம். இங்ஙனமாகக் கண்ணைப் பிரகாசப் பொருள்களி லொன்றாக வைத்து, கண்ணொளி யென்றெழுதியது ஒப்புக்கொள்ளத் தக்கதன்று. "கண்ணுக்குச் சொற்பமாய்ப் பிரகாச முண்டு, அத்துடன் சூரியப் பிரகாசத்தையுங் கொண்டு விஷயங்களை யறிகின்ற" தென்னின், கண்ணுக்குப் பிரகாசம் சொற்பமா யிருக்கின்ற தென்பதற்கு அனுபவம் யாது? உலகத்திலிருக்கும் பல வஸ்துக்களில் சிலவற்றிற்கு அதிகப்பிரகாசமும் சிலவற்றிற்குச் சொற்பப் பிரகாசமும் இருப்பதுண்மையே. எங்ஙனமென்னின் சூரியனுக்கு அதிகப் பிரகாசமும் அக்கினி பாஷாணமுள்ள மீன் முதலியவை களுக்குச் சொற்பப் பிரகாசமுமிருக்கின்றன. சொற்பப்பிரகாச மிருக்கின்றதென் பதற்குச் சாக்ஷி, சூரியன் அக்கினி முதலியவைகளில்லா இருட்காலத்தில் அவைகள் பிரகாசிக்கின்றன. ஜோதிவிருக்ஷமும் முற்று மிருண்டகாலத்தில் ஜோதியாய் விளங்குகின்றது. அதில் இருடகாலத்தில் புத்தகங்களை வைத்துக்கொண்டு பிள்ளைகள் படிப்பதுமுண்டு. அவ்வாறு இருள் நிறைந்த காலத்தில் கண்ணினிடத்துப் பிரகாசம் காணப்படுகின்றதா? இல்லையே. அன்றி ஒளி நூல்களிலே வல்லசாஸ்திரி களும் கண்ணுக்கு ஒளியிருப்பதாய் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றாரில்லையே. கண்ணினது ஒளியும் சூரியனது ஒளியும் ஒன்றுபட்டுநிற்கும் தன்மையதென்றும் அது பிரிக்க வொண்ணாதென்றும் வியாக்கியானக்காரர் கூறுகின்றார். கண்ணுக்கு ஒளியே இல்லாமையால் சூரியனொளியோடு கண்ணொளியொன்றுப்படுமென்பதும், அது பிரிக்கவொண்ணாதென்பதும் வாய் வார்த்தையேயாம். கண்ணுக் கொளியிருப்பதாக வே வைத்துக்கொள்வோம். அதனா லிவர்க்குவந்த ஆதாயமென்ன? இருவொளியும் ஒன்றோடொன்று மோதும். ஒருகாற்றோடு மற்றொருகாற்று மோதுவது போலாம். இந்த வுவமானத்தினால் இருபொருள்களும் கண்டப்பொருளாகின்றன. பூரணமான பதியின் கண் வேறொரு பொரு ளெவ்வாறிருக்குமென்று கேட்டால் கண்ணொளியும் சூரியனொளியு மென்கிறார். உவமானப்படி பார்க்கின் பதியுங் கண்டப்பொருள்; மற்றப் பொருளுங் கண்டப்பொருள். இப்படியானால் கேட்ட கேள்விக்கு என்ன சமாதானங்கொடுத்ததாயிற்று? சூரியனது அகண்டவொளியில் கண்ணொளி கலந்த தென்னின் ஒளியுள்ள பொருள் சூரியன் மாத்திரமன்று; அனேகபொருள்க ளிருக்கின்றன. அவ்வவற்றினின்றும் புறப்படுமொளியானது ஒன்றோடொன்று மோதுமேயன்றி யொன்றிலொன்றடங்காது. வயிற்றில் ஆகார மடங்குவதுபோல் அடங்குமெனின் அதனால் அடங்க இடங்கொடுத்தபொ ருளும், அடங்கிய பொருளும் ஒன்றாகா; வேறு வேறுதான். கலத்தலினால் பூரணஞ் சித்திக்குமெனின் வெள்ளை மண்ணும் கறுப்புமண்ணும் கலந்தவிடத்து ஒருமண்ணிருந்த விடத்தில் மற்றொரு மண்ணிராது. இந்த வுவமானப்படி பரிபூரணமான பதியின்கண் பசு இருத்தலும் உலகிருத்தலும் கூடா. கூடுமென்னில் வயிற்றிலாகார மிருத்தல் போலும், வெள்ளை

மண் கறுப்புமண் கலத்தல் போலு மாகும். கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தத்தால் பதியும் பசுவும் வேறு வேறு கண்டப்பொருளென்றும், பதி பூரணமாகாதென்றும் நியாயமுகத்தா னேற்படுகின்றன. கண்ணுக்கொளியென்பது கிடையாதென்று முன்னரே கூறியுள்ளேமாகலின் அது ஆபாச திருட்டாந்தமென வறிக. அது ஆபாச திருட்டாந்தமாகலின் பொருத்தமில்லாமற் போயிற் றென்பதாம். "பதி பசு ஆகிய இரண்டு பொருள்களில் ஆதாரமெது? ஆதேயமெது? ஆதார ஆதேயங்களுக்குத் திருட்டாந்தமொன்று கூறவேண் டும்." எனக்கேட்ட வினாவுக்கு இவர் விடைகூறாது நழுவவிட்டார்.

3 - வது இலக்கமிட்டு "மாயைக்கு உலகம் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னா பின்னமா? மாயையினிடத்து உலகுண்டாதல் மாதாவினிடத்துப் பிள்ளையுண்டாதல் போலா? வித்தினின்றும் மரமுண்டாதல் போலா? பால் தயிராவதுபோலா? மண் கடமாவது போலா? சயிற்றினிடத்து அரவுண்டாவது போலா? இவைகளல்லாவிடில் வேறெதுபோல்? மாயையின் கண் உலகம் பொருளா? குணமா? தொழிலா?" என்று கேட்ட கேள்விக்கும் பதில் வாய் திறக்கவில்லை. மற்றொரு வாதியை யேதோ கேட்கிறாரேயன்றி, இவர் தம்மதப்படி யேதும் விடையளித்தாரில்லை.

4 - வது இலக்கமிட்டு ஆன்மாவிஷயத்தில் பல கேள்விகள் கேட்டோம். இந்தக் கேள்வியினாலே எமது மதத்துக்கே நேத்திரபங்கந் தேடிக்கொண்டதாகச் சொல்லுகின்றார். எமதுமத மின்னதென்றும் எமதுமத சித்தாந்த மின்னதென்றும் எமது மதத்தில் ஆன்மாவினது இலக்கண மிப்படிப்பட்ட தென்றும் நாம் கூறவில்லையே! அங்ஙனமாக அவ்வாறு கூறவேண்டிய அவசியமென்ன? "பேசப்போனாயோ, சாகப் போனாயோ" என்கிற பழமொழியை இவர் கேட்டேனுமிராரோ! வாயினால் பேசுவதினும் கையினால் எழுதுவதில் மிகுசாக்கிரதையாயிருக்கவேண்டுமென்று இவர் புத்தியிற் படவில்லையே! யாராவது கேள்வி கேட்கும்போது அவரைத் தம்மனம்போல் ஒருமத ஸ்தராகவைத்து அவரைத் திட்டாத திட்டுகளெல்லாம் திட்டிப் பேசாத பேச்சுகளெல்லாம் பேசி அவமதிப்பதில் இவர் முதற்றரப் பரீக்ஷை கொடுத்தவர். இந்தப் பரீக்ஷைக்குத் தக்க பரிகம் பெற்றவரெனக் கேள்வி. மத்தியஸ்தர் சரியென் றங்கீகரிக்கும்படி பேசவேண்டுமென்கிற நியம மிவர்க் கின்றுமில்லை, அன்றுமில்லை, என்றுமில்லை.

ஷை 4 - வது இலக்கத்தில் கேட்ட கேள்விகளுக்கு இவர் சரியாய் உத்தரவு சொன்னாரில்லை. "ஆன்மா வியாபகமெனின் சரீரத்துக்குள் மாத்திரம் வியாபகமா? சரீரத்துக்கு வெளியிலும் வியாபகமா? சரீரத்துக்குள் வியாபகமெனின் அவ்வியாபகத்தினளவு எவ்வளவு? ஒரே அளவா? பல அளவா? ஒரே அளவெனின் எறும்பு சரீரத்துக்கும் யானைசரீரத்துக்கும் ஒரே அளவாயிருப்பதெங்ஙனங் கூடும்? பல அளவெனின் ஆன்மா விரிதல் சுருங்குதல்களான இலக்கணம் பெற்றிருக்கவேண்டுமே" என்று சரீரத்தை முன்னிலையாகவைத்துக் கேட்ட கேள்விக்கு ஒரு சிறிதும் விடைகூறினாரில்லை. ஆனால் வேறுவிதமாய் அடியில் வருமாறு கூறினார். "ஆன்மா சிற்றறிவும் சிறுதொழிலும் உடையதெனவும் அது மாயையை நோக்க வியாபகமும் சிவவியாபகத்தில் வியாத்தியுமாகத் தக்கதெனவும்" என்பதாம். இவர் விடை, சிதம்பரத்திலிருந்து இராமேசுவரத்துக்கு வழி யெப்படியென்றால் வடக்குத்திசையை

க்காண்பிப்பது போலிருக்கிறது. நாம் 'சரீரத்துக்கு வெளியிலும் வியாபகமெனின் இச்சாஞானக் கிரியைகளோடு கூடிய ஆன்மா, சரீரத்துக்கு வெளியிலுமிருந்து அறிதல் மயமா யிருக்கவேண்டும்' என்றதற்கு இவர், 'அதன் அறிவு தொழில்கள் வியாப்பியமாகிய ஆணவத்தாற் கட்டுண்டிருப்பனவெனவும் கூறுவ துண்மை' என்றார். மேல் "ஞான மயமான ஆன்மாவை அஞ்ஞானமெப்படி மறைக்கும்? ஒளியை யிருள் மறைக்குமா? சூரியனை யிருள் மறையாதே" என்றோம். அதற்கவர் "ஆன்மா ஞானவடிவமென்றது. அதனது சிற்றறிவை. அச்சிற்றறிவுதானும் அறிவித்தாலன்றித் தானே யறியாது. இச்சிற்றறிவினை அநாதியே மலம் அல்லது அஞ்ஞான மறைத்தது சகஜம். இது என் போலுமெனின், கண்ணொளியைப் பூதவிருள் மறைத்தது போலாம்" என்று பகர்ந்தனர். ஆன்மா சரீரத்துக்கு வெளியிலேன் அறியவில்லையென்றால் ஆணவத்தால் கட்டுண்டிருப்பதே காரணமென்றார். இதனால் உள்ளேயிருக்கிற ஆன்மாவைக் கட்டவில்லை போலும். அங்ஙனமாயின் உள்ளேயிருக்கிற ஆன்மா ஆணவத்தாற் கட்டுப்படாமையால் மோக்ஷத்துக்கு முயற்சி செய்ய வேண்டிய அவசியமில்லை. அனுபவ மெப்படி யிருக்கிறதென்னில் உள் ஆன்மாதான் மோக்ஷத் துக்கு வழி தேடுகிறதா யிருக்கிறது. ஞான மயனான ஆன்மாவை அஞ்ஞான மெப்படி மறைக்குமென்றதற்கு 'ஆன்மா ஞானவடிவமென்றது அதனது சிற்றறிவை' என்றதென்னை? மறைத்தகாரணஞ் சொல்வதைவிட்டு அதனது சிற்றறிவை என்பானேன்? ஆன்மாவுக்குப் பேரறிவென்ப தொன்றுண்டோ? அதனை ஆணவ மறையாதோ? சிற்றறிவு பேரறிவு என்னு மிரண்டறிவும் ஆன்மாவுக்குச் சொந்தமா? ஒன்று சொந்தமா? ஒன்று சொந்தமானால் இரண்டாம் அறிவு கற்பிதமா? ஆணவம் கற்பிதத்தை மறைத்ததா? யதார்த்தத்தை மறைத்ததா? சிற்றறிவானாலுஞ்சரி, பேரறிவானாலுஞ்சரி, அறியாமை யெப்படி அறிவை மறைக்கும்? மேலே "கண்ணொ ளியைப் பூதவிருள் மறைத்தது போலாம்" என்கிறார். கண்ணுக்கு ஒளியுள்ளதென் பதை இந்தச்சன்மத்தில் மறக்கமாட்டார். குருட்டுப்பாடம் மூளையில் நன்றாயேறி விட்டது. எத்தனைப் பிரத்தியக்ஷாநுபவங்களை யெடுத்துக்காட்டினாலும் தான் பிடித்த முயலுக்கு மூன்றேகாலென்ப தொப்பப் பிடித்தபிடி விடமாட்டார். விடமாட் டாரேனும் கண்ணுக்கு ஒளி யில்லையென்பதை யிவர்க்கு நாமிச்சமயத்தில் உறுத்திச்சொல்லவேண்டியது நமது கடமை. கண் ஒளியுள்ளதாயின் அதை மறைக்க இருளா லாகாது. விளக்கு எவ்வளவு சிறியதாயினும் அதை இருள் போய் மறைக்கு மென்பதை யொருவரு மொப்பமாட்டார். கண்ணுக்கொளியுண்டெனவும் அதை யிருள்மறைக்குமெனவும் சொல்வது பொருத்தமில்லாமையால் இந்தத் திருட்டாந்தம் பயனற்ற திருட்டாந்தமாயிற்று. ஆகவே ஞானமயமான ஆன்மாவை ஆணவ மறைக்குமென்று சொல்வது யுக்தி யனுபவ விரோதம். கண்ணொளியைப் பூதவிருள் மறைக்குமென்றும் அவ்விருள் சூரியனை மறையாதென்றும் உவமானங் கூறி, அஞ்ஞான இருள் ஆன்மவொளியினை மறைக்குமென்றும் சிவவொளியை மறைக்காதென்றும் எழுதினார். ஒளியை யிருள்மறைக்குமென்பது அனுபவ விரோத மாதலாலும் கண்ணுக்கொளியில்லாமையாலும் இருள் அதை மறையாமையாலும் ஆன்மவொளியினை அஞ்ஞான மறைக்கவில்லையென்றே சொல்லவேண்டியதா கிறது.

ஆன்மாக்கள் வியாபகமா யிருத்தலால் பல ஆன்மாக்கள் ஒரு இடத்திலெவ் வாறிருக்கு மென்று நாம் கேட்டதற்கு இவர் விடையளிக்கும் விநோதம் இது:

"ஒரு சந்திரனை யோகாலத்திலுள்ளார் யாவரது கண்களும் பார்த்ததாகக் கொள்வோம். அப்படிப் பார்க்குங்கால் யாவரது கண்ணொளிகளு மிடைவெளியி லொன்றோடொன்று கலந்து வியாபித்தலும் அத்தனையும் அந்தச் சந்திரனை முற்றும் பரிசித்து இன்புறுதலுங் கூடுமாகையால் எமது வியாபகம் சாமஞ்சஸமே யாயிற்று." கண்ணொளி கண்வெளியென்று விடாமல் கெட்டியாய்ப் பிடித்திருக்கிற வரையில் இவர் வாதங்களெல்லாம் ஆபாசத்தின்மே லாபாசமாகத்தானிருக்கும். சந்திரனுக்கு மொளியிருக்கிறதென்று சொல்லுகிறார். அதற்கு இயற்கையில் ஒளி கிடையாது. சூரியனது ஒளியைப் பெற்றுத்தான் ஒளிசெய்கின்றது. ஷெ சூரியனது ஒளி சந்திரனில் பட்டு அங்கிருந்து எங்கும் பரவிப் பலருடைய கண்களுக்குள்ளும் செல்லுகின்றது. அந்த ஒளியைப்பெற்ற கண்கள் பலவஸ்துக்களையும் பார்ப்பது போல் சந்திரனையும் பார்க்கின்றன. மொத்தமாய் ஒளியொன்றேயாம். அந்த ஒளி தான் எங்கும் பரவியிருக்கின்றது. ஒரேகாற்று எங்கும் வீசுவதுபோல ஒரேயொளி யெங்கும் பரவியிருக்கின்றது. ஒளியினது அணுவைத் தனித்தனி நோக்குழி யொரு அணு இருந்த இடத்தில் மற்றொரு அணு இல்லை. ஒளி கலந்து வியாபித்தல் என்பது சமுத்திரத்தில் ஜலரூபமான பல அணுக்கள் ஒன்றோடொன்று கலந்து வியாபித்திருத்தல்போலாம். இதனால் ஒருபொரு ளிருக்குமிடத்தில் மற்றொரு பொருளிராதென இவர் காண்பித்த வுவமானத் தினாலேயே விளங்கி யொரு ஆன்மா இருந்தவிடத்தில் மற்றொரு ஆன்மா இராதென ஏற்படுகின்றது. பல ஆன்மா ஒரு இடத்திலிராதென்பதற்கு "ஒரு இடத்தி லிரண்டுபொருளிருத்தல் கூடாது" என்றோம் அதற்கு "அது உருவப்பொருள்களிடத்தன்றி அருவப்பொருள்களிடத்திற் சிறவாது." என்றார். இது வெகு விந்தை! உருவப்பொருளில் சிறவாதபோது கண்ணொளி திருஷ்டாந்த மேன் எடுத்துக்கூறவேண்டும்? இவ்வாறு எழுதியதால் முன் கூறிய கண்ணொளி வியாபித்தல் திருட்டாந்தமும், கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்த மும் ஆபாசமென இவரேயொத்துக்கொள்ளுகின்றவராகின்றார். உயிர் உடல் திருஷ் டாந்தத்திலும் உடல் உருவதிருஷ்டாந்தமாதலால் உண்மையில் அதுவுந் திருஷ்டாந் தமாகாதென விளங்குகின்றது. "சிறவாது என்று கூறினதுகொண்டு திருஷ்டாந்தமே தள்ளுபடி யல்ல" வென்பாரானால் சிறவாத திருஷ்டாந்தமென் றிவரே கூறிவிட்ட மையால் அது தகர்ந்து போய் விட்டமை காண்க.

இனிச் சிறக்கும் அருவப்பொருள் திருட்டாந்தந்தான் யாது? அது இன்னதெனக் கூறவில்லையே. உருவப்பொருள் திருட்டாந்தந்தான் இவர். கூறியவாறு சிறவாது போயிற்றே; இனித் தம் கூஷியைப் பலமாக்கிக்கொள்ள அருவப்பொருள் திருட்டாந்தத் தையாவது சொன்னாரா? இல்லையே! பின்னையெப்படி அருவத்தில் ஒருபொருளில் மற்றொரு பொருளிருக்கு மென்று கொள்வது? நாம் கூறுவ தியாதெனின் உருவத்தில் ஒரு பொருளில் மற்றொருபொருள் எப்படி யிராதோ அப்படியே அருவத்திலும் ஒரு பொருளில் மற்றொருபொருளிருக்கவேமாட்டாது. இராமையினா லேதான் திருட்டாந்தம் யாதுங்கூறாது வாய் வார்த்தையாய்க் கூறித் தப்பித்துக் கொள்ளப் பார்க்கிறார், இப்படிக்கெல்லாம் ஆபாசமாய்ப் பேசிவிட்டு நமக்கு வியாபக இலக்கணந் தெரியாதென்றும் அதனால் கண்டகண்டவாறு பிரசங்கித்துக் கழிந்தோ

மென்றும் கூறினார். இவருக்குத் தெரிந்தமாதிரி வியாபக இலக்கணம் நமக்குத் தெரியாமற் போனது குறைவுதான். இதன் மேல் நமது தெளிவை விவேகிகள் யூகித்தறிவது சுலபம் என்றார். இவருடைய தெளிவுக்கு முன் நமது தெளிவு குறைவு பட்ட சங்கதிக்கு வேறு விவேகிகள் வேண்டாம்; இந்தவிவேகியே யூகித்தறிந்து கொள்ளட்டும்.

இவர் நம்மைக்கேட்கும் கேள்வியில் உலகம் உருவமுடையதென்றும் ஆதலால் தொழிலல்லவென்றுங் கூறியிருக்கின்றார். இதைச் சற்று ஊன்றிப் பார்ப்போம். உலகம் என்பதன் பொருள் பஞ்சபூதத்தின் கூடுதலையே. பஞ்சபூதத்துக் கும் தனித்தனியே பெயரிருக்கின்றது. பஞ்சபூதத்தின் கூடுதலுக்கு உலகமென்றுபேர். பஞ்சபூதம் தனித்தனியே யிருந்தால் அதற்கு உலகமென்னும் பேரில்லை. மனிதனுடைய அவயவங்களெல்லாம் தனித்தனியே வேறு வேறு இடத்தில் இருந்தால் அதாவது ஒன்று சிதம்பரத்திலும் ஒன்று சீகாழியிலும் ஒன்று கடவூரிலும் இவ்வாறு பலவிடங்களிலிருந்தால் மனிதனென்று சொல்லப்படாது. பஞ்சபூதமு மொன்றாய்க்கூடினால் அப்போது உலகமென்று சொல்லப்படுகின்றது. அவயவங்க ளெல்லா மொன்றாய்க்கூடினால் அதற்கு மனிதனென்று சொல்லப்படுகின்றது. கூடுதலாகிய தொழிலே பொருளாகவும் பெயர்ச்சொல்லாகவும் சொல்லப்படுவதனுப வம். மண்ணாயிருக்குங்கால் கடமுளதெனக்கூறார் எவரும். மண்ணினிடத்து வளை தலாதித் தொழிலேற்பட்டால் கடமுளதெனக் கூறுவர். கடமுருவமென் றிவரும் மற்றவரு மங்கீகரிப்பர். உருவென் றங்கீகரிக்குங் கடம் மண்ணினிடத்து வளைதலா தித் தொழிலேயன்றி வேறன்று. நூல் தனித்தனியே யிருக்கும்போது ஆடையென் னும் பேரில்லை. நூல் குறுக்கு நெடுக்காக மாறும்போது ஆடையென்னும் பேர் பெறுகின்றது. மாறுதல் தொழிலன்றா? அந்தத் தொழில் நிகழாவிடத்து ஆடையென் பதேது? இவ்வா றெதை நோக்கினாலும் தொழிலுக்கே பொருட்பெயர் வந்திருக்கிறது. அன்றி அத்தொழிலே யுருவமாகவுங் கொள்ளப்படுகின்றது. தொழிலைத் தவிரப் பொருளும் பெயருமில்லை. இது த்த்துவசோதனையால் நிச்சயிக்கப்படுகின்றது. ஸ்தூலவிசாரணை புரிவோர்க் கிஃதுதெரியாதாயினும் சூட்சும விசாரணை செய்வோர் சரியென்றே அங்கீகரிப்பர். ஸ்தூலபுத்தியுள்ள இவர்க் கஃது விளங்கா விடில் யாம் யாது செய்வோம்!

இவர், வேதாந்திகளைச் சில கேள்விகள் கேட்கிறார் என்று முன்பு உரைத்தோம். அந்தக்கேள்விக்கு இவரபிப்பிராயப்படி அவர்கள் பதில் சொல்லவேண்டிய அவசியமில்லை. ஏனெனில் அவர்கள் பொய்வாதிகளென்றும் பிரமம் ஒன்றே யுண்டென்றும் மற்றவைகள் பொய்யென்று சொல்லுகிறவர்களென்றும் பலவிடங்களிலும் இவரே சொல்வதினாலேதான். பதிக்குப் பசுவும் உலகமும் பின்னமா, அபின்னமா, பின்னாபின்னாமா வென்னும் கேள்விக்கு உத்தரம் பதியொன்றே யுள்ளதென்று சொல்லுகிறவர்கள் சொல்லவேண்டியதா? பதயினிடத் தில் பசுவும் உலகமும் இருக்கின்றனவென்று சொல்லுகிறவர்கள் சொல்லவேண்டியதா? ஒருமரத்தில் கிளியிருக்கிறதென்று ஒருவனும், மரமொன்றேயுள்ளது, கிளி யில்லையென்று ஒருவனும் சொல்லுகிறானென்று வைத்துக்கொள்வோம். மரத்துக்குக் கிளி பின்னமா, அபின்னமா, பின்னாபின்னமாவென்று கேள்விகேட்க வேண்டுமானால் கிளி கிளி யில்லை

யென்பவனைக் கேட்கப்படாதென்றும், கிளியுள்ளதென்று சொல்பவனையே கேட்கவேண்டுமென்றும் பாமரர்கூடச் சொல்லுவார்கள். இதன்படியே பதியினிடத்தில் பசுவும் உலகமு முள்ளனவென்று சொல்பவர்களையே கேட்கவேண்டும். அவர்கள் உத்தரவுஞ் சொல்லவேண்டியதுதான். பசுவும் உலகமும் இல்லையென்கிறவர்களை ஷை கேள்வி கேட்கவும்படாது; அவர்க ளுத்தரவு சொல்ல வேண்டிய அவசியமுமில்லை. அவர்களை அந்தக் கேள்வி கேட்பது எப்படி யிருக்கிறதென்றால் குதிரைக்குக் கொம்பு பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னாமா? வென்று கேட்பது போலிருக்கிறது. இவர் ஆன்மாவிடத்துக் கேட்கும் கேள்வியு மிவ்விதம் தெரியாமையையே காண்பிக்கின்றது. நாம் வேதாந்திகளுடைய சித்தாந்தத்தில் பசு உலக மிவைகள் சத்தென்றாவது அசத்தென் றாவது அல்லது வேறென்றாவது நாம் சொல்லவரவில்லை. இவர் பொய்வாதிக ளென்று சொல்வதைக்கொண்டே இவர் மீது குற்றஞ் சுமத்தினோம்.

இருளும் வெளியும் பேதமாதல் யாங்ஙனம்?

சோ, நாயகர்காட்டிய 'புறச்சமயத்தவர்க்கிருளாய்' என்னும் செய்யுளில் பொற்பணி அபேதமும், இருள்வெளி பேதமும், சொற்பொருள் பேதா பேதமும் எனக் கூறியிருக்கின்றது. பொன்பணி அபேதமென்பது சரிதான். இருளும் வெளியும் பேதமாதல் யாங்ஙனம் அமையும்? இருளென்பது பொருளல்ல; ஒளியினது குறை வாகும். வெளியென்பது ஆகாயம்; அது ஒரு பொருள் தான். ஆகாயம் என்னும் பொருளும் இருளென்னும் குறைவும் எங்ஙனம் வேறாம்? ஆகாயத்தின் கண், இருள் வந்து போதலின் வேறெனப் பகர்வாமென்னின் அஃது பொருந்திலது.

பஞ்சபூதங்களில் ஆகாயம் முதற்பூதம். அதினின்றும் வாயு உற்பத்தி; அதினின்றும் அப்பு உற்பத்தி; அதினின்றும் பிருதிவியுற்பத்தி. இவை யொன்றற் கொன்று காரண காரியங்களாம். அவைகளில் பிருதிவி காரியம்; அப்பு காரணம். அப்பு காரியம்; தேயு காரணம். தேயு காரியம்; வாயு காரணம்; வாயு காரியம்; ஆகாயம் காரணம். காரணத்துக்கும் காரியத்துக்கும் என்றும் அபின்னமேயாம். முன்னுரைத்தவாறு ஆகாயத்தினின்றும் வாயு உற்பத்தி. இதில் ஆகாயம் காரணம்; வாயு காரியம். ஆகாயத்திற்கும் வாயுவுக்கும் முதற்காரண காரிய சம்பந்தமிருப் பதால் அபின்னமே. எப்படிப் பஞ்சும் நூலும் காரணமுங் காரியமுமோ, எப்படி அபின்னமோ, அப்படியே ஆகாயமும் வாயுவுமாம். அதன் பேரில் வாயுவினின்றுந் தேயு உற்பத்தி. வாயு காரணம்; தேயு காரியம். வாயுவுக்குந் தேயுவுக்கும் முதற்காரண காரிய சம்பந்தமிருப்பதால் அபின்னமே. எப்படி நூலும் ஆடையும் காரணகாரியமோ எப்படி அபின்னமோ அப்படியே வாயுவுந் தேயுவுமாம். பஞ்சினது காரியம் நூல்; நூலினது காரியம் ஆடை. பஞ்சினுக்கு அபின்னம் நூல்; நூலினுக்கு அபின்னம் ஆடை. ஆடை, நூலினுக்கு மாத்திரம் அபின்னமன்று; பஞ்சினுக்கும் அபின்னமாம். அங்ஙனமே ஆகாயத்தினது காரியம் வாயு; வாயுவினது காரியம் தேயு. ஆகாயத்தினுக்கு அபின்னம் வாயு; வாயுவுக்கு அபின்னம் தேயு. தேயுவுக்கு மாத்திரம் அபின்னமன்று; ஆகாயத்துக்கும் அபின்னமாம்.

இனித்தேயுவினது குணம் ஒளி; ஒளியினது குறைவே இருள். ஒளியைவிட இருள் வேறன்று. ஒளியை விட இருள்வேறு என்று கூறின் ஒளியென்னுங் குணத்தைத் தேயுப்பெற்றிருப்பது போல ஒளியில்லாத இருளென்னுங்குணத்தைப் பெற்றிருக்க வொரு பொருள் வேண்டும். அப்படிப்பட்ட பொருளொன்றிருப்பதாய்த் தெரியவில்லை. இதைத் திருட்டாந்த வாயிலாகப் பார்ப்போம். பகல் வர்த்தியை யிரவில் கொளுத்திவைக்குங்கால் அது எரிய எரிய அதற்குமுன் அங்கிருந்த இருள் காணப்படாது போய் ஒளி மித்தியாகின்றது. பின் அது அவிய அவிய ஒளி குறைவு பட்டு ஒளியினது குறைவான இருள் மேற்படுகின்றது. நீண்டகழியைத் தறிக்கத் தறிக்கக் குறைவுபடுகின்றது. நீட்சிக்கும் தறைவுக்கும் இடமான பொருள் ஒன்றே யொழிய இரண்டன்று. அவ்வாறே ஒளிக்கும் இருளுக்கும் இடம் பொருளிரண்டல்ல; ஒன்றேயாம். ஒளிஎன்னுங் குணத்தை யெது குணியாய்ப் பெற்றிருக்கின்றதோ, அதுவே இருளென்னும் அதன் குறைவையுங் குணியாய்ப் பெற்றிருக்கின்றது. அந்தக் குணிதேயுவாம். இரண்டுங் குண (ஒன்று சேஷமானால்) மானால் ஒன்றிருந்தபோது மற்றொன் றிருக்கவில்லையே யெனின் அவ்விரண்டும் நேர்விரோதமுள்ளன வாகலின் ஒன்றிருந்தபோதொன்றிரா. நீட்சிக் குறுகலான இருகுணமு மொன்றிருந்த போ தொன்றிருக்கின்றதா? இல்லையே. அப்படியிருந்தும் ஒருகழிக்கு நீட்சிக் குறுகல்கள் குணமன்றா? அங்ஙனமே தேயுவுக்கு ஒளியும் இருளும் சேஷங்களாம்.

தேயுவானது முன்கூறியபடி ஆகாயத்தினது காரியத்தினுக்குங் காரியமாம்; ஆடை, பஞ்சினது காரியத்தினுக்குங் காரியம்போல. எப்படி ஆடை பஞ்சினுக்கு அபின்னமோ, அப்படியே தேயு, ஆகாயத்தினுக்கு அபின்னமேயாம். எப்படி ஆடையின் நீட்சிக்குறுகல்களுக்குப் பஞ்சு அபின்னமோ, அப்படியே தேயுவின் ஒளி அதன் குறைவான இருள்களுக்கு ஆகாயம் அபின்னமேயாம். குறுகலான கழி யிருப்பதுபோல் ஒளியின் குறைவான தேயு இருக்கிறதாவென்று சங்கைபண்ணக் கூடும். உஷ்ணத்தோடு கூடிய வெந்நீரில் ஒளி காணப்பட வில்லை. காணப்படாதே னும் தேயு இருப்பதாய் ஒத்துக்கொள்வோம். அதன்கண் ஒளியிருக்கின்றதா? இருள் நிறைந்த ஓரறையில் கொதிக்கும் நீரைக்கொண்டுபோய் வைத்தால் அங்கிருந்த இருள் ஓடிப்போகின்றதா? இல்லையே. இதனால் தேயுவினிடத்தில் ஒளியும் அதன் குறைவான இருளு மிருப்பனவாய் ஏற்படுகின்றது. ஆகாயத்தில் ஒளியாவதிருக்கக் கான்கின்றோம்; இருளாவதிருக்கக் காண்கின்றோம். ஆடையினிடத்தில் நீட்சியாதல் குறுகலாதலிருக்கக் காண்கின்றது போலாம். ஆகாயத்தில் என்று தேயு உளதாமோ அன்று ஒளியாதல் இருளாதல் இல்லாதிராது. அங்ஙனமே என்று பஞ்சின்கண் ஆடையுளதாமோ அன்று நீட்சியாதல் குறுகலாதல் இல்லாதிராது.

இதுவரையில் எழுதிவந்த நியாயங்களால் வெளியின்கண் இருள் பின்ன மென்று கூறுதல் ஒவ்வாது; அபின்னமென்றே கூறுதல் தகுதியாமென்க.

சொற்பொருள் பேதாபேதமா?

சோமசுந்தரநாயகர் எழுதிய விஷயத்தில் உமாபதி சிவாசாரியார் எழுதிய பாட்டைப் பிரமாணமாகக் காட்டினாரன்றோ? அப்பாட்டில் "சொற்பொருள் போல் பேதாபேதமும்" என்றிருக்கின்றது. அதை, தாம் அங்கீகரித்தே நமக்கெழுதி விடுத்திரு க்கின்றமையான் அதற்கு அவரே யுத்தரவாதியாகின்றார். ஆதலால் அதுவிஷயமாக நமக்குத் தோன்றும் குற்றங்களை விவகரிப்பாம்.

ஒரு பொருளுக்கு மற்றொருபொருள் பேதமாகவேனும் அபேதமாக வேனும் இருத்தல் வேண்டும். பேதா பேதமென்று ஒருபோதுஞ் சொல்ல இயையாது. பேதமென்பதும் அபேதமென்பதும் எதிர்மறைக்குணங்கள். எதிர்மறைக்குணங்கள் ஒரு குணிப்பொருளினிடத் திருக்குமென்ப தசங்கதம். சொல்லின்கண் பொருள் பேத மென்றாவது அபேதமென்றாவ துரைக்க வேண்டும். இரண்டுஞ் சேர்த்து ஒரு பொருளினிடத் துரைப்பது, சூரியனிடத்து ஒளியும் இருளும் ஒன்றுபட் டிருக்குமென்பதற் கொப்பாம். ஒரு பொருளினிடத்து மற்றொரு பொருள், ஒரு காலத்துப் பேதமாகவும் மற்றொருகாலத்து அபேதமாகவும் இருக்குமென்றுரைத்தல் பொருந்தாதோவென்னின் பொருந்தாது. யாங்ஙனமெனின் காட்டுதும். எது பேதமோ அது என்றும் பேதந்தான்; எது அபேதமோ அது என்றும் அபேதந்தான். மரத்தின்கண் பறவையென்னுமிடத்து அது என்றும் பேதந்தான். அது ஓர்போதும் அபேதமாகாது. மரத்தின்கண் கிளையென்னுமிடத்து அது என்றும் அபேதந்தான்; பேதமாகாது. அங்ஙனமே சொல்லின்கண் பொருள் பேதமாயின் பேதமாயே யிருத்தல் வேண்டும். அபேதமாயின் அபேதமாயே யிருத்தல் வேண்டும். அதைவிட்டுப் பேதம் அபேதம் இரண்டையும் ஒன்றுகூட்டிப் பேதமென்று பேசுதல் பொருந்தாது.

இனிப் பேதம் அபேதமாகிய இரண்டனுள் எது உண்மையென ஆய்தல் செய்வாம். சொல்லின்கண் பொருளிருக்குமென்கை நமது மனோகற்பிதமே யன்றி வாஸ்தவமன்று. சொல்லானது ஒலிரூபம். ஒலிக்கெல்லாம் பொருளுண்டென்னின் சமுத்திரவொலிக்கும் காற்றொலிக்கும் பொருளிருத்தல் வேண்டும். அவ்வாறில்லை யென்பதை நாம் அனுபவமாய்க் கண்டறிகின்றோம். நாம் பேசுஞ் சொற்களிலாவது பொருளிருக்கின்றதாவென்னின் பொருளிருக்கின்றதாக நாம் கற்பித்துக் கொள்ளுகி றோமே யன்றி உண்மையில் சொல்லின்கண் பொருளின்றென்பதே திண்ணம். சொல்லின்கண் பொருளிருப்பது உண்மையாயின் ஒருசொல் ஒரு பொருளையே யுடைத்தாயிருக்கவேண்டும். அவ்வாறில்லை யென்பதற்கு நிகண்டே சாக்ஷிபகரும். ஒரு சொல்லுக்குப் பலபொரு ளிருக்கின்றன. ஒருசொல்லுக்குச் சந்தர்ப்பம்நோக்கிப் பலவாறு பொருள் செய்கின்றோம். "படி" என்னுஞ் சொல்லுக்கு “வாசி” என்றும், "அளத்தல்கருவி" என்றும், "பூமி" என்றும், “குதிரை" என்றும் பலபொருள்களிருக் கின்றன. படி என்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் ஒன்றாகவே யிருக்குமானால் மற்றொரு பொருளுக்கு அது இடங்கொடாது. கொடுக்கின்றமையின் இன்ன சொல்லு க்கு இன்னதுதான் பொருளென்று கூறுதற்கிடமில்லை. ஒரு சொல்லுக்கு ஒரு பொருள் உரைசெய்யும் போது மற்றப்பொருள் வேறு பட்டுப் போகின்றது. மற்றொரு உரைசெய்யும் போது முன்னிருந்த பொருள் பிரிந்து போகின்றது. எந்தெந்தச்

சமயத்தில் எந்தெந்தப் பொருள் செய்கின்றாமோ, அந்தந்தச்சமயத்தில் அந்தந்தப் பொருளாய்க் காட்டுகின்றது. உண்மையில் எந்தப்பொருளும் தனக்குரியதல்ல. அன்றி நாம் தமிழில் ஒரு சொல்லுக்கு ஒருபொருள் கூறுவோமானால் இதரபாஷை க்காரர் அதேசொல்லுக்கு வேறு பொருள் கூறுகின்றனர். நாம் காது என்னுஞ் சொல்லுக்குச் "செவி" என்று பொருள் கொண்டால், தெலுங்கர் ஷை சொல்லுக்கு "அல்ல" எனப் பொருள் கொள்கின்றனர். காது என்னுஞ் சொல்விஷயமாக வடதிசையிலிருந்து தென்திசைக்கு வந்த ஒருதெலுங்கனுக்கும், தென் திசையிலி ருந்து வடதிசைக்குப்போன ஒரு தமிழனுக்கும் நேர்ந்த ஓர் சிறுகதை யாவர்க்கும் தெரியும். எந்தச்சொல்லுக்கும் எந்தப்பொருளும் உரியதன்றாயினும் உரியது போல் தோன்றுகின்றது. இந்தத் தோற்றத்தை ஆழ்ந்த விசாரணையில்லா மருட்சியுடை யோர் உண்மையென நம்பி, சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும் அபேதஞ் சாதிக்கின்றனர்.

ஸ்படிகமானது தான் சுத்த வெண்ணிறமாயிருந்தும், ஷை வெண்ணிறம் தனக்கு அபேதமாயிருந்தும் தன்னை வந்தடுத்த கறுப்புமுதலிய நிறமுள்ள பொருள்களின் நிறத்தைத் தான் அபேதப்படுத்திக்கொண்டு, ஷை கறுப்புமுதலிய நிறங்களே தனக்குரியதாகவும் அபேதமாகவுங் காட்டுகின்றது. அவ்வாறே சொல்லின் கண் பொருள் அபேதமாய்க் காட்டுகின்றது. ஸ்படிகமானது கறுப்பு முதலிய நிறத்தை யாபேதமாய்க் காட்டினும் உண்மையில் எப்படிப் பேதமோ, அப்படியே சொல்லானது பொருளை அபேதமாய்க் காட்டினும் பேதம் பேதமேயாம். ஸ்படிகத்துக்கு இயற்கைக் குணம் வெண்மையே; அங்ஙனமே சொல்லுக்கு இயற்கைக் குணம் ஒலியாம். மற்ற யாவும் செயற்கையான போதகுணங்களாம். இங்ஙனமாக, சொல்லும் பொருளும் பேதாபேதமென்று உமாபதி சிவன் சொன்னதும், ஸ்வயபுத்தியின்றி அதைச் சத்திய மென இந்தச் சூளைவாசி நம்பி மோசம்போனதும், தாம் மோசம்போனதுமன்றி நமக்கு அச்செய்யுளை யெடுத்து மேற்கோளாகக் காட்டியதும், அது தமது சித்தாந்தந் தானெனச்சொல்லியதும், அதோடுநில்லாது ‘அதன்பொருளை நல்லாசிரியரை யடைந்து அவருக்கேவல் செய்து கேட்டுத் தெளிந்தின்புறுவாராக' என்று நமக்குக் கட்டளையிட்டதும் வியப்பினும் வியப்பே!

ஆன்மா எல்லாமாதல்.

"இவர் ஆன்மா எல்லாப்பொருளுமாகிய தென்னுங்கால், அவ்வெல்லாப் பொருளும் ஆன்மாவைப்போல அறிவாயிருத்தல் வேண்டும் இவர் கூறுமான்மா வை அறிவென்பது சொல்லேயன்றி அதற்குப் பொருளில்லை" என்கிறார். இவர் வேதாந்தத்தை மறுக்க வருகின்றமையால் அவ்வேதாந்தத்தைக் கொண்டே இவர் ஆசங்கைக்கு உத்தரங் கூறுவாம். இவர்' ஆன்மா எல்லாப் பொருளுமாகிய தென்னுங்கால்' என்பதில் ‘ஆன்மா’ என்னுஞ் சொல்லின் பொருள் யாது? ஆன்மா என்னுஞ்சொல் பெரும்பாலும் பிரமத்துக்கும், சிறுபாலுஞ் சீவனுக்கும் வேதமுதலிய கலைகளிற் பிரதிபாதிக்கப்படுகின்றது. இவர் எதில் உபயோகித்து மேற்படி ஆக்ஷேபஞ் செய்கின்றார்? பிரமப்பொருளுக்குபயோகித்து ஆக்ஷேபிக்கின்றாரென் னின் அது பொருந்தாது; பிரமம் எல்லாப் பொருளு மாகின்றதென்பது சுருதி முதலிய வித்தைகளின் சம்மதமாதலாலென்க.

யசுர் வேதம் வராகோபநிஷத்.

சிவனே சகலமும், சிவனைக்காட்டிலும் வேறொன்றுமில்லை.

மநுஸ்மிருதி பிருகுவாக்கியம்.

எல்லாம் பிரமசொரூபமென் றறிந்திருக்கையால்.

வாயுசங்கிதை பரசிவப்பிரபாவம்.

நிற்பனநடப்பனயாவும்நேர்ந்திடில்
பொற்புறுசடையவனுருவம்போலுமால் (1)

திருவாசகம்.

வானாகி மண்ணாகி வளியாகி யொளியாகி யூனாகி யுயிராகி.

திருஞானசம்பந்த சுவாமிகள்.

தீயவனீரவன் பூமியவன் றிருநாரையூர் தன்னில்.

திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள்.

எல்லாவுலகமுமானாய் நீயே.

சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள்.

ஊனாயுயிரானாயுடலானாயுலகானாய்
வானாய்நிலனானாய்கடலானாய்மலையானாய்.

திருமந்திரம்.

தானே கடல் மலை யாதியுமாய் நிற்கும்.

இப்பிரமாணங்களினாலேயெல்லாம் பிரமம் எல்லாமாய் விளங்குகை சித்தாந்தமாகின்றமையின் இவருடைய ஆக்ஷேபம் வேதநெறி நில்லாருடைய ஆக்ஷேபமாமென்க. இதன்மேல் பிரமம் எல்லாமாயிருக்குமென்னின் எல்லாப்பொருளுஞ் சடமாயிருப்பதால் அது ஒவ்வாதென்றும் பிரமம் அறிவாயிருப்பதால் எல்லாப் பொருளும் அறிவா யிருக்கவேண்டுமென்றும் சொல்லவந்து, 'அவ்வெல்லாப் பொருளும் ஆன்மாவைப்போல அறிவாயிருத்தல் வேண்டும்' என்றாரன்றா? அதன்பொருள் விளங்காமையாற்றான் இப்படிப்பட்டசுருதிவிரோத ஆக்ஷேபங்கள் தோன்றுதற் கிடனாகின்றது. அறிவு சொருபமான பிரமமென்னும் ஆன்மா,

எல்லாமாயிற்றென்பதில் ஆன்மா காரணம், எல்லாம் அதாவது உலகு காரியம். காரணம் அறிவாயிருப்பதால் காரியமும் அறிவாயிருக்க வேண்டுமென்பது பிரதிவாதியாருடைய கருத்து. இதுவிஷயமாக இவர்க்கும் இவர் நண்பர்க்கும் இப்பிரமவித்தையிற்றானே விரிவாய்ச் சமாதானம் வந்திருக்கின்றமையின் இவ்விடத்திற் சுருக்க வரைவாம். அறிவு வடிவான மனத்திலிருந்து அறியாமை வடிவான சொப்பனவுலகு தோன்றுவதே போதுமான சமாதானமாம். மற்றவைகளையெல்லாம் பழைய பிரமவித்தையிற் காண்க. அறிவு வடிவான சிவன், அறியாமை வடிவான பன்றி யுருவெடுத்துப் பன்றிக்குட்டிகட்குப் பால் கொடுத்த கதை திருவிளையாடற் புராணத்தில் இவர் வாசித்திருக்கலாமன்றா? அதில் சித்வடிவான சிவன் காரணம்; சடவடிவான வூனுடற்பன்றி காரியம். காரியமும் சடமுமான பன்றி யுடலில் காரணமான அறிவுத் தன்மையைக் காட்டுவாரா? சித்தானது சடவடிவாய் ஆகமாட்டாதெனக் கொண்டு, "அப்படியாகிறதானால் பிரமத்தை அறிவுவடிவெனச் சொல்லப்படாது, சொல்லப்படாதாகவே, சடவடிவாகத்தான் சொல்லவேண்டு" மென்கிற அபிப்பிராயங் கொண்டு, 'இவர் கூறும் ஆன்மாவை அறிவென்பது சொல்லேயன்றி அதற்குப் பொருளில்லை' என்கிறாரன்றோ? அங்ஙனமாயின், சிவன் ஊன் குருதி என்பு முதலிய வசத்தப் பொருணிறைந்த சடவடிவப் பன்றியுருவானதால், இவர் கூறிய நியாயப்படி அச்சிவன் ஞானவடிவினனென்பது சொல்லேயன்றிப் பொருளில்லை யென்றாகின்றது. சிவன் ஞானவடிவினனன்றிச் சடமாகிறபோது, சிவன், உலகஜடப்பொருளில் ஒன்றாம்.

ஜீவன் வேறு, பிரமமான ஆன்மாவேறு.

இவர் வெகுகதியைக் கண்டுவிட்டது போல "இவரறியாமை துக்கங்களோடு கூடி யிரவும்பகலும் விஷயவாசனைகளின் மொத்துண்டு வருந்தி யுழல்கின்றார். இவரதறிவு சுழுத்தியில் இருந்த விடந் தெரியாமலிருக்கின்றது. கருவி கரணங்களைக் கூடிச் சாக்கிரத்தில் வந்தபோது நான் அறிவு என்று தலை நீட்டுகின்றது. அறிவே யெல்லாமாவதும், வியாபகமாவது முறுதியாயின் இவ்வசம்பாவிதங்களுக்குக் கதியென்னை"? என்கிறார். இவர் எடுப்பதொன்று, முடிப்பதொன்று. இவர் ஜீவன்படும் பாட்டையெல்லாஞ் சொல்லிக் கடைசியில் கொண்டுபோய் ஆன்மா அதாவது பிரமத்தோடு முட்டுப்படுத்தி யிடர்ப்படுத்துகின்றார். இவர்க்கு அத்வைதத்தைத் தூஷிக்கவேண்டு மென்கிற ஆசை மிகுதியாகவுண்டு. ஆனால் தூஷிப்பதற்கு உண்மையான விஷயம் அகப்படவில்லை. என் செய்வார் பாவம்! அதனால் ஒன்றைக்கொண்டு போய் இன்னொன்றில் முட்டவிட்டுக் குற்றங்கூறித் தூஷிக்கின்றார். ஜீவலக்ஷணம் வேறு, பிரமப்பொருளுக்குப் பிறிதொருபெயரான ஆன்மலக்ஷணம் வேறென விவரறியார். அத்வை தமதத்தில் தோஷங்கூறவேண்டி ஜீவனையெடுத்து அதன் இலக்கணத்தை முன்புகூறி, அந்த ஜீவனை அப்படியே வைத்து, பின்பு அந்தஜீவன் பிரமவிலக்கணம் பெற்றவனாகச் சொல்லிக் குற்றங்கூறுகின்றார். ஜீவனுக்கும் ஈசுவரனுக்குமே மலையுங் கொசுவும் போல வெகு பேதமிருக்க, அவ்விரண்டிற்கும் அதீதமாய்த் தாக்கற்று விளங்கும் ஆன்மா அதாவது பிரமவிலக்கணத்தோடு ஜீவவிலக்கணத்தை யொன்றுபடுத்திக் கூறுவது நியாயமாமோ!

இப்படியிவர் கூறுவதால் வேதவேதாந்த நூல்களுக்கு ஏதுங் குறைவில்லை. அதன் பொருளை அறியாமல் தூஷிக்கும் இவர்க்கே குறை வென்பதாம்.

'இவர் அறியாமை துக்கங்களோடு கூடி யிரவும் பகலும் விஷயவாசனைக ளின் மொத்துண்டு வருந்தி யுழல்கின்றார்' என்கிறாரன்றோ? இஃதுண்மை தான். இதிற் றோஷம் ஒன்றுமில்லை. வருந்தியுழல்வது ஜீவனேயாம். 'இவரதறிவு சுழுத்தியில் இருந்தவிடந் தெரியாமல் இருக்கிறது' என்கிறாரன்றோ? இஃது முண்மைதான். ஜீவனுக்குக் கரணக்கூட்டுற வில்லாமையால் விஷயங்களை அறிய வகையில்லை. இதுபோகக் 'கருவி கரணங்களைக்கூடிச் சாக்கிரத்.தில் வந்தபோது நான் அறிவுஎன்று தலை நீட்டுகின்றது' என்றார். இதிலுங் குற்றமில்லை. எல்லோரு டைய அநுபவமும் வேதமுதலிய நூற்பிரமாணமும் இதுவேயாம். இதை யிவரும் படித்துக் காண்பிக்கின்றனரேயன்றி நூதனமாய் ஏதுங்கூறினா ரில்லை. யாவருக்குத் தெரிந்த பாடத்தைத் தமக்குத் தெரியுமென்று படித்தார். ஜீவன் சாக்கிராவஸ்தையில் வரும்போது கரணங்களின் கூட்டுறவால் விஷயங்களை யறிகின்றது. அறிகின்ற போது அறிவுதலை நீட்டித்தானே யாகவேண்டும். இதுவரையில் ஜீவனைப் பற்றிக் கூறினார்..இனி யொன்றைப் பிறிதொன்றாக மாறுபடுத்திக் குற்றங் கூறுகின்றார். அது பிரமலக்ஷணத்தை ஜீவலக்ஷணமாகக் கூறிக் குற்றங் கூறுவதாம். அது 'அறிவே யெல்லாமாவதும் வியாபகமாவதும் உறுதியாயின், இவ்வசம்பாவிதங்களுக்குக் கதியென்ன?' என்பதாம். எல்லாமாவதும் வியாபகமாவதும் பிரமமே யன்றி ஜீவனல்ல. ஆதலால் இவர் சொல்லுகிறபடி ஷை அசம்பாவிதங்கட்குப் பிரமம் உடன்படாது. அசம்பாவிதங்கட் குடன்படுவது ஏகதேசமான ஜீவனேயாம். ஜீவனறிவு க்கும் ஈசனறிவுக்கும் சாக்ஷியாய் விளங்கும் பிரம அறிவைக் கொண்டுபோய், ஈசன் அறிவுக்கும் கீழ்ப்பட்டு விளங்கும் ஜீவ அறிவோடு ஒற்றுமைப்படுத்திக் கூறுவது தெரியாமையின் விளக்க மிகுதி யாமென்க, பிரமத்துக்கும் ஜீவனுக்கும் ஆன்மா வென்கிற பேர் பொதுவாயிருப்பதால் அது இவரை விபரீதப்படுத்தி அலைக்கழித்து நடுத்தெருவிலிழுத்து விடுகின்றது. அறியாமை, மொத்துண்டு வருந்தல், சுழுத்தியில் இருந்த விடந்தெரியா திருத்தல், கருவி கரணங்களோடு கூடிச் சாக்கிரத்தில் வருதல், அறிவெனத் தலை நீட்டல் இவையெல்லாம் ஜீவன திலக்கணம். எல்லாமா வதும் வியாபகமாவதும் பிரமத்தினிலக்கணம். இங்ஙனமாக, அவ்விரண்டனையும் ஒரு இலக்கணத்துக்குட்படுத்தி முட்டச் செய்வதும், ஒன்றைப் பிறிதொன்றாக மாறுபடுத்திச் சொல்வதும் கற்றவரிலக்கணமன்று; மற்றவரிலக்கணமாம். கிறிஸ்தவர் முதலியவர் ஆன்ம சத்தத்தை ஜீவனுக்குபயோகிப்பவர்; வேதப்பிரமாண வாதிகளோ பெரும்பாலும் பிரமத்துக்கும் சிறுபாலும் ஜீவனுக்கும் உபயோகிப்பவர். பின்னவர் சொல்வது வேதசம்மதமாயிருப்பதால் அப்படியே அத்வைதிக ளுபயோகிக் கின்றார்கள். இப்படி யுபயோகிப்பவர்களைக் குற்றங் கூறுவதால் இவர் அவைதிகரெ ன்பதற்கு ஏதும் ஆக்ஷேபமில்லை. இன்னாருக்குக் கண்ணுண்டு, இன்னாருக்குக் கண்ணில்லை யென அறியக் குருடனாலாகாது. அது போல "அத்வைதிகள் இன்னவிடத்தில் ஆன்ம பதத்தைப் பிரமத்துக் குபயோகிக்கின்றார்கள், இந்த விடத்தில் ஜீவனுக்குப் யோகிக்கின்றார்கள்" என இவருக்கு அறியவகையில்லை. ஏனெனில் இவருக்கு வேதசாஸ்திரக் கண்ணில்லை. தமது கண்ணில்லாமையை யுணராது தமது கண்ணில்லாமையையே ஏதுவாகக் கொண்டு, கண்ணுள்ள பிறரைக் குருடராக்கப் பார்க்கின்றார்.

பிரமம் பிரமபட்டாபிஷேகத்தைக் கட்டியாளும்.

நிற்க ,"தேகம், இந்திரியம், பிராணன், கரணம் இவைகளைக்கூடாமல் தனி நின்று, தான் அறிவு வடிவாயிருத்தலைக்காட்டிப் பதிஸ்தானத்துக்குரிய பிரஹ்ம பட்டாபிஷேகத்தைக் கட்டியாளட்டும் பார்ப்போம்" என்கிறார். அத்வைதிகள் ஆன்மசத் தத்தைப் பிரயோகிக்கும் இடத்தைத் தெரிந்துகொள்ளுகிறவரையில் இவர் எழுத்து நீரிலெழுத்தாகு மென்க. ஆன்மாவை ஜீவனெனக்கொள்ளின் அது கரணங்களோடு கூடினாலல்லது விஷயங்களை யறிதலாகாதென்பது நூற்பிரமாணமும் யாவருடைய அநுபவமுமாம். இவர் கூறும் அறிவைப் பிரமமெனக்கொள்ளின் அது சுட்டுதலற்ற அகண்டஞானமே வடிவாகப்பெற்றிருக்கின்றமையினானும் சுட்டறிவுக் கெட்டா ததீதப்பட்டிருக்கின்றமையினானும் அது சுருதிப்பிரமாணமாயிருப்ப தனானும் சுட்டறிவுக் கெட்டாதென்பதாம். இது ஜீவபோத முன்னிட்டெழுந்த கேள்வி யாமென்க. கரணங்களொழிந்து ஜீவனொடுங்கிநிற்கும் சுழுத்தியவத்தையில் சுகமா ய்த்தூங்கினேனென்கிற அநுபவமிருப்பதாலும் அதைத்தவிர்க்க எவரானுமாகாமை யினானும் சுகத்தையறிவது அறிவாயிருக்கவேண்டுமாகலானும் இவர் கேட்டபடி 'தேகம், இந்திரியம், பிராணன், கரணம் இவைகளைக்கூடாமல் தனிநின்று தான் அறிவு வடிவாயிருத்தலை' அநுபவமாய்க்காட்டி விட்டோமென்க. இம்மாதிரிக் கேள்வி கேட்பவர் ஆஸ்திகராகார்; நாஸ்திகரே யாவர். இவர் பலவகையிலும் நாஸ்திகராவதால் இவ்வொரு விஷயத்தால் நாஸ்திகராவது இவர்க்கு அவ்வளவு இழிவல்ல.

வாயுசங்கிதை ஞான நிலைமை.

ஒன்றும் அறியார் இவ்வகையேயுரைப்பர் புந்தி முதலொடுங்க, இன்று துயின்றோன் எழுந்துநன்காய்த்துயின்றேனென்ன இசைத்தமையால். (27)

என்று கூறியபடி கரணங்களில்லாவிடத்தும் ஓர்விதமாய் அறிவுளதெனப் பெற்றாமென்க.

'பிரமபட்டாபிஷேகத்தைக் கட்டி ஆளட்டும் பார்ப்போம்' என்கிறாரன்றோ? அதையும் பார்ப்போம். ஜீவன் ஆளுகிறதோ? பிரமம் ஆளுகிறதோ? தெரியவில்லை. ஜீவன் ஆளுகிறதென்னின், பிரமசந்நிதானத்தில் ஜீவன் ஓர் பொருளாய் நின்று தலைகாட்டாதாகலின் அவ்வார்த்தை செல்லாது. பிரமம் ஆளுகிறதென்னின், அது இப்போது அதாவது இவர்கூறியபோது ஆளுகிறதல்ல. என்றுமே யியற்கையாய் ஆண்டு கொண்டுதானிருக்கின்றது. சந்திரன் சந்திரபட்டத்தையும், சூரியன் சூரியபட்டத்தையும் பெறுவது ஒருவர் சொன்னபிறகன்று. இயற்கையாகவே பெற்றிருக்கின்றார்கள். ஜீவன் பொருளாயிருந்து பிரமபட்டத்தைப் பெறுமென்ப திவர்மதக்கொள்கை. ஜீவன் அல்லது ஜீவான்மா என்பதொன்று பிரமத்தைப்போலச் சத்துப்பொருளாயிருந்து பிரமபட்டத்தைப் பெறுமென்னின், பிரமம் பரிபூரணப் பொருள் என்னும் சுருதி வாக்கியம் பங்கப்பட்டுப்போம். ஒருராஜனது பட்டத்தை மற்றொருவன் பெற்றானென்றால் அதுகூடும். ஏனெனின் ராஜனும் கண்டப் பொருள்;

மற்றொருவனும் கண்டப்பொருள். அவ்வாறு பிரமம் கண்டப் பொருளாமா? பரிபூரண பிரமத்தின்கண் மற்றொரு பொருள் சாத்தாய் இருக்கவே யிடனில்லாதபோது பிரமபட்டத்தை ஜீவன்பெறுமென்பது பரிகாசாஸ்பதமாமென்க. இது பாம்பு போய்க் கயிற்றைக்கடித்துக் கொன்றதென்பதற்குச் சரியாயிருக்கின்றது. பிரமத்தைக் கண்டப்படுத்தி, ஜீவன் பிரமபதத்தைப் பெறுமென்பது கண்டமானபதவி முத்தியே யன்றி அகண்டமான பரமுத்தியன்று. இந்தப்பதவிமுத்தி கைலாயாதிகளிலுண்டு. பரமுத்தி அங்ஙனமன்று; ஜீவன் தனது போலிவடிவத்தையிழந்து, பரவடிவாய் விளங்குவதாம். இந்தமுத்தி இச்சரீரத்திலேயேயுள்ளது. பிரபலசுருதி சம்மதமான இப்படிப்பட்ட முத்தியைப் பெறும் அத்வைதிகளை நோக்கி, 'பதிஸ்தானத்துக்குரிய பிரமபட்டாபிஷேகத்தைக் கட்டியாளட்டும் பார்ப்போம்' என்று பதவி முத்திக்குரிய கேள்வி கேட்பது ஞான நூல் விசாரணைக் குறைவேயாம். பிரமத்துக்கும் பூரணத்வங்கூறி, அத்துடனே ஜீவான்மகோடிகளுக்கும் தனித்தனிப் பூரணத்வமும் சத்துத்தன்மையுங்கூறி, ஜீவான்மாக்களுக்கு வாய்மொழியால் பிரமபட்டம் வந்துவிட் டதாகப் (வெறும் வாயைமென்று களிப்பது போல) பொய்ம்மகிழ்ச்சிபெற்றுப் பொய்ம்மொழிபுகல்பவர் அத்வைதிகளன்று; இவர் வகுப்பினரேயாம். 'ஆளட்டும் பார்ப்போம்' என்றது ஜீவபோதத்தின் தடிப்பும், அகங்காரத்தின் மிகுதியுமா மென்க. அத்வைதிகள் அவ்வாறு சொல்லவேமாட்டார்கள்; சொல்லவுமில்லை. அப்படிச் சொல்பவர் இவர் வகுப்பினரேயாகலின் ஷை குற்றத்திற்கு இவரே யாட்பட்டனரென்க. இவர் பிரபல சுருதி நூற்பொருளைச் செவ்வனே யுணராமையின் இவ்வாறு தாறுமா றாய்ப் பேசி விழல்ராகின்றார்.

தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருப்பது ஜீவனே.

இனிவரும் ஆசங்கைகளாவன: - 'இவரது ஆன்மா, அல்லது பிரமம் தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருப்பதொன்று. இவரது மதம் ஆன்மா வியாபகப் பொருளென்று கூறுகின்றது. அங்ஙனமாயின், அது சாக்கிராதியவஸ்தைகளை யெய்தி அறிவு ஏறியுங்குறைந்தும் இயங்குமாறென்னை? சரீரத்தினுள் அது வியாபித்ததெனின், கண்ணொன்றினைப் பார்க்கிறபோது அதில் வியாபித்த ஆன்மா செவியில் வியாபித்து ஒன்றினைக்கேளாத தென்னை? இப்படியே யேனை இந்திரிய வியாபாரங்களிடத்துங் காண்க. சாக்கிரத்தில் நுதலினும், சொப்பனத்தில் கண்டத்தி னும், சுழுத்தியில் நாபியினும், துரிய துரியாதீதங்களில் வேறிரண் டிடங்களினும் தங்கி அறிவு ஏறியுங் குறைந்தும் நின்று சீவிக்கும். ஆன்மாவைச் சரீரத்தின் உள் வியாபகமுடையதென்னும் வாதம் எங்ஙனோ மணம் பெறும்? உள்வியாபகத்துக்கே யோக்கியதை கெட்டிருக்கும் அவ்வான்மா வெளி வியாபகமுடையதென்னும் வாதம் (குருவுக்குக் குதிரைமுட்டை வாங்கிக்கொடுத்த) அவிவேக பூரணகுருவின் சீடர்களு க்கு மாத்திரமே பயன்படத் தக்கதென்க" என்பனவேயாம்.

இவர், ஆன்மாவைச் சுருதி ப்ரமாணப்படி பிரமமென்றுகூறும் பக்ஷத்தில் அது வியாபகம் வியாபகமேயாம். ஜீவான்மாவென்னும் பக்ஷத்தில் அங்ஙனம் வேதாந்த நூற்கள் கூறவில்லை. ஜீவான்மாவை வியாபகமென்று கூறுவது பதினொன்கு வித்தைகட்கும் விரோதமான விவரது நூலேயாம். ஆன்மாவான பிரமம் தேகத்திற்

சிறைப்பட்டிருப்பதென்று கூறுவது சுத்தபொய்; ஜீவனே சிறைப்பட்டிருக்கின்றது. இவரது வார்த்தைகளெல்லாம் உளறுதலாக விருக்கின்றமையான் இவர்க்கு வேதாந்த நூற்பயிற்சி அற்பமுமில்லை யெனத் தெரிகின்றது. ஆன்ம சிவப் பிரமத்துக்கு வேறாகப் பூரண ஆன்மாக்கள் பல, சத்துப்பொருளாகச் சொல்பவர் இவரேயாம். இங்ஙனமாக ஜீவான்மாவுக்கு வியாபகங்கூறாத வேதாந்திகளைப்போய் இவ்வித கேள்வி கேட்பதும், பிரமம் சாக்கிராவஸ்தையை யெய்துதல், அறிவு ஏறியும் குறைத்தும் இயங்குதல், சரீரத்தினுள் வியாபித்தல், ஒரு இந்திரியத்தில் வியாபிக்கும் போது மற்ற இந்திரியங்களில் வியாபியாமை முதலிய குற்றங்கள் கூறி ஆசங்கிப்பதும் தெரியாமையேயாம். ஏனென்னில் அத்வைத சித்தாந்தத்தில் பிரமம் அவ்வாறு செய்வதாய்ச் சொல்ல வில்லை; ஜீவனது தொழிலென்றே கூறுகின்றதென்க. ஷை தொழில் பிரமத்தின் றொழிலென விவர் எங்கேகண்டார்? எங்கே கேட்டார். இவ்வாறு கூறும் வேதாந்த நூற்களை நாம் கனவினுங்கண்டறியோம். நாம் கனவினுங்கண்டறியாத நூற்களை யிவர் சாக்கிரத்திற் கண்டது வியப்பினும் வியப்பேயாம்! பிரமத்துக்கு ஆன்மா வென்றுங் கூறப்படுமென வேதாதிகலைகளில் கூறியிருப்பது இவருக்குச் சநியாய் வந்து தொலைத்தது. இவர்பேரில் குற்றமில்லை. ஆன்மா வென்னுஞ்சொல்லின் பேரிலேயே குற்றமிருக்கின்றது. அது பொல்லாத சொல். அது இவரைமாத்திரமன்று, இவர் பக்ஷத்தாரெல்லோரையும் நடுத்தெருவில் இழுத்து விட்டது. வேதாதிகளில் ஆன்மபதத்தைப் பெரும்பாலும் பிரமம் அல்லது சிவனுக்கும், சிறுபாலும் ஜீவனுக்குங்கூற, இவர் பக்ஷத்தார் முற்றுஞ் சீவனுக்கே யுபயோகப்படுத்திக் கொண்டார்கள். கொண்டால் கொள்ளட்டும். இந்தக்கொள்கையை யிவர்கள் மட்டிலும் வைத்துக்கொள்ளாமல் அதைச் சுருதிப் பிரமாணப்படி பிரமத்துக்குப் பிரயோகிக்கும் அத்வைதிகளை எதிர்த்துப் போர்புரிய வருகின்றார்களே. அது தான் அறியாமை! தாங்கள் ஆன்மபதத்தை ஜீவனுக்கே முற்று முபயோகிப்பது போலப் பிறரு முபயோகிக்க வேண்டுமெனவும், அவ்வாறுபயோகிக்காவிடில் அது குற்றமெனவுங் கூறுவது குற்றமென அவர்கட்குப் புலப்படுவதில்லை. தன்றலை சுற்ற வுலகெலாஞ் சுற்றக்காண்பது போல, தம்மதத்தில் ஆன்மபதத்தை ஜீவனுக்குப் பிரயோகஞ் செய்கிறபடி பிறரும் பிரயோகிக்க வேண்டுமென்று விரும்புகின்றனர். வேதத்தின் உண்மையின்னதென்றும், அவ்வுண்மைப்படி வேதாந்திகள் ஆன்மபதத்தைப் பெரும்பாலும் பிரமத்துக்குப் பிரயோகிக்கின்றார்களென்றும் அறியாமையினால், "எல்லசட்டிலக்க ஏகலக்க" என்றபடி பிரமத்தையும் ஜீவனையும் ஒன்றுபடுத்திக் குழப்புகின்றார். அதனாலே தான் ஜீவன் தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருக்கின்றானென்பதற்குப் பதில் பிரமஞ் சிறைபட்டிருக்கிறதென்று பேசுகின்றார்.

பிரமம் எங்கும் நிறைந்த பரிபூரணசத்துப்பொருள்; ஜீவன் நிறைவற்ற அபூரண ஏகதேச சத்துப்போலி அதிர்வசனப்பொருள். இவ்வளவு வித்தியாச மிருக்க எப்படி யிரண்டும் ஒரு லக்ஷணப்பொருளாகும்? வேதத்தில் பிரமமான ஆன்மாவுக்கு வியாபகங்கூறுகின்றதேயன்றி, அதற்கு வேறான ஜீவன் அல்லது ஜீவான்மாவுக்குக் கூறவில்லை. இவர் பக்ஷத்தவரோ பிரமத்துக்கு வியாபகத்வங்கூறுவதனோடு ஜீவான்மாவுக்குங் கூறுகின்றார்கள். கூறுகின்றமையின் இவர் ஆக்ஷேபித்த ஆக்ஷேபங்களெல்லாம், அத்வைதிகள் இவர் பக்ஷத்தாரை ஆக்ஷேபிக்க வேண்டியவை. அங்ஙனமாக இவர் பக்ஷத்தார் ஜீவான்மாவுக்கு வியாபகஞ்சொல்லாதது

போலவும் அத்வைதிகள் சொல்வது போலவும் கூறுவது, விஷயம் அறியாப் பாமர ஜனங்களை யேமாற்றவே போலும்!

இது நிற்க, பிரமம் சத்தென்றும் தேக முதலியன அசத்தென்றும் சொல்லும் அத்வைதிகள், பிரமம் தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருக்குமெனச் சொல்வார்களா? சொல்வார் சொன்னாலுங் கேட்பார்க்கு மதியில்லையா? இது சூரியன் நீரினுள் விழுந்து தத்தளிக்கின்றான் எனக்கூறும் விவரம் அறியாப் பாலர் கூற்றுக்கொப்பாம்; அன்றி ஆகாயம் கடத்திற் சிறைபட்டிருக்கின்றதென்று கூறுங் கூற்றுக்கு மொப்பா மென்க. குடத்துக்குள் நீர் சிறைப்பட்டிருக்கு மென்னின் அது பொருந்தும். ஏனென்னின் குடமும் சத்துப்பொருள், நீருஞ் சத்துப்பொரு ளானமையானென்க. அதுபோலக் கானல், நீரின்கண் சிறைபட்டிருக்குமெனச் சொல்லலாமா? கானல் உண்மைப்பொருள், நீர் தோற்றப்பொருள். உண்மைப்பொருள் தோற்றப் பொருளில் சிறைபட்டிருக்குமெனக் கூறுவது ஒருபோது மொவ்வாதென்க. (இவரோ அதே பத்திரிகையில் மற்றொரு இடத்தில், “ஆன்மா அல்லது பிரமம் வியாபகமுடைய தெனின் அதற்கிரண்டாவது பொருளில்லாதபோது அது வேறு எதில் வியாபிப்பது" என்கிறார். பிரமம் வியாபித்த விஷயத்தைப்பற்றி. “ஓர் இந்து" என்பவர், இவர்க்குப் பலவகையாக விரித்துக்கூறி யிருப்பதால் அதுபற்றி யாம் இவ்விடத்தில் ஏதும் புகன்றோமில்லை.) அத்வைதிகள் பிரமத்தை வியாபகமென்று சொல்வதால் அதற்கிரண்டாவது பொருளிருக்கக்கூடாதென இவரே அப்பத்திரிகையில் சொல்லி விட்டு, பின்னும் அப்பத்திரிகையிற்றானே 'பிரமம் தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருப்ப தொன்று' எனக்கூறுவது எவ்வளவு மருட்சியைக் காட்டுகின்றது பாருங்கள்! இவர் சொல்வது போலப் பிரமம் ஒன்றே வியாபகமுடையதென்பதும் வாஸ்தவமே; ஆதலால் அதற்கிரண்டாவது பொருளிருக்கக்கூடாதென்பதும் வாஸ்தவமே; இரண்டாவது பொருளில்லாமையால் பிரமம் தேகத்திற் சிறைப்பட்டிருக்கு மென்பது அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்த மல்லவென யாம் கூறுவதும் வாஸ்தவமேயாம். தேகத்திற் சிறைப்படுவது முதலிய தொழில்களுக் குட்படுவது ஏகதேசமான ஜீவனே யாதலாலும், ஜீவனும் தேககரணங்களும். சத்துப்போலி அநிர்வசனப் பொருளானதா லும், ஷெ ஜீவதேககரணங்கள் ஒருஜாதி இலக்கணப்பொருளானதாலும் ஒன்று சிறை ப்படுதலும், ஒன்று சிறைப்படுத்தற்கு இடமாயிருத்தலும் கூடும். பிரமத்துக்குத் தேகாதிகள் எதிர்மறையான பகைப்பொருளா யிருத்தலாலும், பிரமத்தை நோக்க அவைகள் (இவருக்குரிய பிரமாணமான சிவஞானபோதத்தில் "யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதிராகலின்" எனக் கூறியபடி) அசத்தாய் அதாவது பொய்யாய்ப்போதலாலும் பிரமம் தேகத்திற்) சிறைப்படுதல் முதலிய தொழில்கள் கூறுவது ஒருபோதும் அடாதென்க. சூரியன் நீரிற் பிரதிபலித்தலைக் கண்ட இளம்பிள்ளைகள், உண்மையாகவே, "சூரியன் நீரில்விழுந்து தத்தளிக்கின்றான்” எனக் கூறுவது போல இவருங் கூறுகின்றார்.

இதுவரையில் பேசிவந்ததில் பிரமத்துக்கு ஆன்மாவென்கிறபெயர் சுருதி முதலிய கலைகளில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறதென்றும் ஆதலால் (அஸ்தமே கையென்று சொல்வதுபோல) ஆன்மாவே பிரமமென்றும் அவ்வான்மா வியாபக மென்றும் ஜீவான்மா வியாபகமல்லவென்றும் ஏகதேசமென்றும் தேகத்திற் சிறை பட்டிருப்பது ஜீவான்மாவென்றும் பிரமமான ஆன்மா சிறைப்பட்டிருக்கவில்லை

யென்றும் ஏற்பட்டமையால் இவருடைய வாதம் துர்வாதமாய்ப் போயிற்றென்க. இனி, ஜீவான்மா வியாபகமென்று கூறுகிறவர்கள், இவரும் இவர் நண்பருமே யாதலாலும், அது சுருதி யுக்தி யநுபவங் கட்கு மாறாயிருத்தலாலும் ஷை ஆக்ஷேபங்கட்குச் சமாதானம் அளிக்கவேண்டுபவர் இவரேயாமென்க. இவர் பக்ஷத்தாரே ஜீவான்மாவினை வியாபக.மெனக் கூறுகின்றார்களென்பதற்குப் பிரமாணம் வருமாறு: -

சிவஞானபோதம் நான்காவது சூத்திரம்
சிவஞானசுவாமிகளுரையில்

"ஆன்மாவென்னுஞ்சொற்குப் பொருள் வியாபகயென்பதூஉம், சித்த சித்தென்பதூஉமாம்."

ஷை சூத்திரம் 2 - வது அதிகரணம்
முதல் வெண்பாவின் உரையில்

"உயிர்கள் மூன்றவத்தைகளும் படுதற்கு மூலகாரணமாய் நித்தமாய் வியாபகமாய் வியாபக வுயிர் அணுத்தன்மைப் படுமாறுசெய்தலின்."

சிவஞானசித்தியார் நான்காவது சூத்திரம்.

"அசித்தருவியாபகம்போல் வியாபகம் அருவமின்றாய், வசித்திடவரும், வியா பியெனும் வழக்குடையனாகி, நசித் டா ஞானச்செய்தி யாதியே மறைத்துநிற்கும், பசுத்துவமுடையனாகிப் பசுவெனநிற்கு மான்மா" (20)

இந்தவசனத்திலும் செய்யுளிலும் ஜீவான்மா வியாபகம் என்று கூறியிருப்ப தால் இவர் மதத்தையே யிவர் ஆக்ஷேபஞ்செய்து கொண்டவரானாரென்க.

ஜீவான்மா வியாபகமென்பது குற்றம்.

"இனி யாம் கூறும் ஆன்மவியாபகம் முத்தித்தசையில் அது சிவன் திருவடி யில் அமைவதொன்று" என்று கூறிப் பின்னும் வலியவந்து அகப்பட்டுக்கொண்டார். இதனால் முத்தித்தசையில் மாத்திரம் ஆன்மா வியாபகம் என்று சொல்வதாய் ஏற்படுகின்றது. முத்தித்தசையில் வியாபகம் என்றதனால் மற்றத்தசையில் அதாவது பந்ததசையில் அவ்வியாபகம் அதாவது சிவஞானபோதம் நான்காவது சூத்திரம் இரண்டாவது அதிகரணம் முதல் வெண்பாவின் உரையில் "வியாபகவுயிர் அணுத் தன்மைப் படுமாறு செய்தலின் ஆணவமென்னும் பெயர்த்தாய்" எனச் சிவஞானசுவாமிகள் கூறியவாறு அணுவாகின்றது. ஷை சிவஞானபோதம் முதற்சூத்திரம் மூன்றாம் அதிகரணம் முதல் வெண்பாவின் சிவஞான சுவாமிகளு ரையில்" முதல்வன் போலத் தனித்து நிற்கும் இயல்பில்லாதவாறும், முதல்வன் போல் ஐந்தொழிற்கும் வினைமுதலாம் உரிமையின்றிச் சிவானுபவமொன்றினுக்கே

யுரித்தாயவாறும், சமவியாபகமாயினும் முதல்வனை நோக்கத் தூலவறிவாகலான், விளக்கொளியுட் கண்ணொளி போல முதல்வனின் வியாப்பியமாயன்றி நில்லாத வாறும் முதலாயின" என்று கூறியிருக்கின்றமையின் வியாபகமென்பது பூரணமெ ன்றே அருத்தமாகின்றது.

இப்படிப்பட்ட ஆன்மா ஒன்று? பத்தா? நூறா? ஆயிரமா? லக்ஷமா? கோடியா? பலகோடியா? வென்னின் இத்தனையெனச் சொல்லற்கு எந்தக் கணிதமும் இடந்தராது; அளவு கடந்திருப்பதாலென்க. இவர் மதப்படி இவ்வளவும் தனித்தனிச் சத்துப்பொருள்கள். இத்துடனே சிவனும் சத்துப் பொருள். பலகோடி ஆன்மாக்களும் சிவனும் தனித்தனிப் பூரணப் பொருளும் சத்துப்பொருளுமாம். இவ்வளவும் ஒரு இடத்தில் எப்படியிருக்குமோ அதன் உண்மை நமக்கு விளங்கவில்லை. எந்தத் தத்துவசாஸ்திரியார் இதைப் பொருத்திக் காண்பிப்பாரோ அறியோம். இது கட்டுக்கதை யல்ல; யதார்த்தமாய்ப் பொருள்களுடைய இருப்பெனப்பதே அவருடைய கொள்கை.

பரிபூரண ஆன்மா அணுத்தன்மை யடைந்ததென்று இவர்மதங் கூறுவதனால் முன்பு பூரணமாயிருந்தே பின்பு அணுத்தன்மை யடைந்ததென ஏற்படுகின்றது. பூரண ஆன்மா அணுவாகிப் பின்னும் பூரணமாகின்றமையின் முன்னும் பின்னும் பூரண மும் இடையில் அணுவுமாம். எங்கும் பரிபூரணமாய்த் தனித்தனிப் பல பொருள்க ளிருந்தன வென்றும், பின் அவைகள் தனித்தனியே அணுக்களாயினவென்றும் அதன் பின் பழையபடியே பூரணமாயினவென்றும் கூறுவது பதார்த்தசோதனை செய்தறியாத் தோஷமாம். எங்கும் நிறைவாய் ஒரு பொருளிருக்குமாயின் ஆணவமென்னும் மற்றொரு பொருள் இருக்கத்தான் இடமேது? இடமேயில்லாத போது, அது போய்ப் பரிபூரணப்பொருளை யணுவாக்கியதென்பது பொருத்தமில்லாக் கட்டுக்கதை யாம். இக்கதை "ஊ ஊ!!' என்று மாத்திரங் கேட்கும் விவரம் அறியா இளங்குழந்தைகள் கேட்கத் தக்கதேயாம். ஆணவமோ அஞ்ஞானரூபம். ஆன்மாவோ அஞ்ஞானமன்று; ஞானரூபம். ஞானரூபமான ஆன்மாவை அஞ்ஞானரூபமான ஆணவம்போய் மறைத்ததென்பது என்ன விந்தை! பிரகாசமான சூரியனை அப்பிரகரசமான இருள் போய் மறைக்குமா? சூரியன் முன் இருள் இருக்கவே மாட்டாதென்னின் அதுபோய் மறைத்ததென்றெங்ஙனங் கூறலாம்? இதுபோல ஞான வடிவமான ஆன்மாமுன் அஞ்ஞானவவடிவமான ஆணவம் இருக்கவே மாட்டாதெ ன்னின் அது ஆன்மாவை மறைத்ததென் றெங்கனங் கூறலாம்? ஆன்மாமுன் ஆணவம் இருக்கவே மாட்டாதென் பதற்கு இரண்டு நியாய மிருக்கின்றன. ஆன்மா பரிபூரணமாகலின் ஆணவம் இருக்கமாட்டா தென்பதொன்று; மற்றொன்று ஆன்மா ஞானப்பிரகாசமுள்ளதாகலின் அதன்முன் அஞ்ஞானமான ஆணவமிராதென்பது. இவர் மதப்படி இரண்டு நியாயங்களால் ஆன்மாவை ஆணவம் மறைத்ததென்பது போலியாயாப் போயிற்றென்க.

வியாபகமான ஆன்மா அணுவாகாது

இன்னும் மற்றொரு ஆக்ஷேபமாவது: வியாபகமான ஆன்மா அணுவாயிற் றென்னின் வியாபகங் கெட்டு அணுவாயிற்றா? கெடாது அணுவாயிற்றா? கெட்டு ஆயிற்றென்னின் வியாபகமே யில்லாமற் போகின்றது. கெடாது ஆயிற்றென்னின் வியாபகம் வியாபகமாகவே யிருந்தால் அணுவாவதேது? வியாபகம் அணுவாவதிற் பின்னுமொரு குற்றம் நிகழ்கின்றது. போர் போல் அதிகவிடத்தைக் கொண்டிருக்கும் பஞ்சை யந்திரத்தில் அழுத்திச் சிறியகட்டாய்க் கட்டுவது போல வியாபகமான ஆன்மா குறுகி அணுவாயிற்றென்னின், எங்கும் நிறைந்து பூரணமாயிருக்கும் ஆன்மா அணுவாகுமென்பது சுருதி யுக்தி அநுபவங்கட்கு மாறாயிருப்பது பற்றி, நம்பமுடியாதாயினும் வெகு பிரயாசைப்பட்டு நம்புதல் வேண்டும். இதைக்கேட்பவர் மிக அதிசயப்படுவார்க ளென்பதி லையமில்லை. பஞ்சு, போர்போலிருக்கும்போது இடைவெளி யாங்காங்குள்ளதால் அதைச் சிறிதாய்ச் சுருங்கச் செய்வதற் கிடனாகின்றது. நீக்கமின்றி நிறைந்திருக்குமாயின் சுருங்கச்செய்ய ஆகாது.. ஒரு மலையைச் சிறிய கல்லாகச் செய்ய வேண்டுமானால் முடியுமா? ஒருவாறு நீக்கமின்றி நிறைந்திருப்பதால் முடியாது. அங்ஙனமே ஆன்மா இடைவெளி விட்டில்லாமல் எங்கும் பூரணமாயிருப்பதால் அது அணுவாகின்றதென்பது கொள்ளத்தக்கதன்று. போர்போலிருக்கும் பஞ்சை யந்திரத்தினால் சுருக்கிடின் முன்னிருந்த மற்றைய விடங்களில் பஞ்சு என்பதின்றி வெறுவெளியாயிருக்கும். அவ்வாறு வியாபகமான ஆன்மா அணுவாகுங்கால் மற்றவிடங்களிலெல்லாம் ஆன்மா இல்லையெனச் சொல்வதற்கிடனாகின்றது. இடனாகுங்கால் ஆன்மா வியாபகமென்னுஞ்சொல் அவலச்சொல்லாய் அவர் மதத்துக்கே கெடுதியை யுண்டா க்கும். ஆன்மா ஆணவத்தால் அணுத்தன்மை பெற்று, பிறப்பிறப்புகளிற் சுழன்று, முத்தி யடைந்து பழையபடியே பூரணமாய்ப் போகவேண்டியதல்லவா? அப்படிப் போகும்போது அணுவாயுள்ள ஜீவன் பூரணமாய்ப் போதல் கூடுமா? யந்திரத்தில் அழுத்திய பஞ்சுக்கட்டுப் பெயர்த்தும் போர் போலாகுமாயின், கட்டாயிருக்கும் போது எப்படிச் சிறிதிடத்தில் நிறைந்திருந்ததோ, அப்படியே போர் போலிருக்கும்போதும் போர் அவ்வளவு இடத்தில் நிறைந்திருக்குமா? நிறைந்திராதன்றா? அப்படியே அணு இடத்தில் அடங்கிய ஆன்மா மறுபடியும் முத்தித்தசையில் வியாபகமாங்கால் எங்கும் பூரணமாய் நிறைந்திருக்குமா? அணுவான ஆன்மா முத்தித் தசையில் பூரணமாகின்றதென்று கூறுவதில் அணுத்தன்மை கெட்டுப் பூரணமாகின்றதா? கெடாது பூரணமாகின்றதா? கெட்டு ஆகின்றதெனின் அப்போது அணுவே இல்லாமற் போகின்றது. கெடாது ஆகின்றதெனின் அணு அணுவாகவேயிருந்தால் பூரணமாத லெங்ஙனமாம்? இவைபோல இன்னும் பல ஆக்ஷேபங்க ளிருக்கின்றமையின் ஜீவான்மா ஒரு போது வியாபகமாயிருந்ததென்பதும் பிறகு அணுவாயிற்றென்பதும் அதன் பின் பழையபடியே வியாபகமாயிற்றென்பதும் பயனற்ற வெற்றுரையாய்ப் போயிற்றென்க.

பூரணசிவத்தில் பூரண ஆன்மா அமைவ தெங்ஙனம்?

பின்னர் 'யாம் கூறும் ஆன்மவியாபகம் முத்தித்தசையில் சிவன் அது திருவடியில் அமைவதொன்று' என்பதில் பின்னும் ஒரு ஆக்ஷேப முண்டாகின்றது. அதையுங் கூர்ந் தாலோசிப்போம். சிவனையும் ஜீவான்மாவையும் தனித்தனிப் பூரணமாகச் சொல்லிவிட்டு, பின் ஆன்மாவைச் சிவன் றிருவடியில் அமைவதொன்று எனச் சொல்லுவது எங்ஙனம் அமையும்? ஒன்றிலொன்றமைவது கண்டப்பொருளுக்குக் கூடுமேயன்றி, பரிபூரணப்பொருளுக்குக் கூடுமா? ஒரு பரிபூரண வியாபகப்பொருளில் பிறிதொரு அபரிபூரண அவ்வியாபக ஏகதேச அணுப்பொருளே யிருந்து அமைவது கூடாதென்னின் ஒரு பரிபூரணவியாபகப் பொருளில் மற்றொரு பரிபூரணவியாபகப் பொருள் இருந்து அமையுமென்று கூறுவது எங்ஙனம் பொருந்தும்? மற்றொரு பரிபூரண வியாபகப்பொருளே அமைதல் கூடாதாக, பரிபூரண வியாபக பல்லாயிரங்கோடி ஜீவான்மாக்கள் அமையுமென்கை அவசித்தாந்தமெனக் கூறாவிடில் வேறு யாதுகதி?

ஒரு படி நிறைய நீர்வார்த்து அதில் மறுபடியும் வீசம்படி நிர்வார்த்தால் கொள்ளுமா? கொள்ளாதன்றோ? அங்ஙனமாக ஒருபடி நீரில் மறுபடியும் ஒருபடி நீர்வார்த்து, அந்தப்படியிலேயே அமைக்கப்பார்ப்பது பொருந்துமா? இங்ஙனமே வியாபகபிரமத்தினிடத்தில் அணு ஜீவான்மாவே யிருத்தல் அமையாதாகப்பூரண ஜீவான்மாக்களை யமைக்கப்பார்ப்பது கூடுமா?

சிவன்றிருவடியில் ஆன்மா பின்னமாக அமையுமா? அபின்னமாக அமையுமா?

ஆன்மா சிவன்றிருவடியில் அமைவது என்பதில் பின்னமாக அமையுமா? அபின்னமாக அமையுமா? பொருள் இடம் காலங்கள் பின்னம்; சினை குணந் தொழில்கள் அபின்னம். பொருள் இடம் காலத்தில் அமைத்துப் பின்னமாகச் சொல்லின், சிவனுங்கண்டப்பொருளாய்ப் போம்; ஜீவான் மாவுங் கண்டப்பொருளாய்ப் போம். சினை குணம் தொழில்களில் அமைத்து அபின்னமாகச் சொல்லின் ஆன்மா படும் தாபத்திரயாதி துக்கங்கள் யாவும் சிவன் படுகிறதாகவே சொல்லவேண்டும். இவ்விரண்டு வகையிலும் ஆக்ஷேபமிருப்பதால் அவ்வாக்ஷேபத்தைத் தீர்த்துக்கொண்டு, தமது துவித சித்தாந்தத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள வேண்டுவது பூர்வபக்ஷியார் கடமையேயா மென்க.

சமாதானம்முன்னே வந்திருக்கிறது

"ஆன்மா அல்லது பிரமம் வியாபகமுடைய தெனின் அதற்கிரண்டாவது பொருளில்லாதபோது அது வேறு எதில் வியாபிப்பது? எல்லாந் தானாயிடுதலாலே வியாபகமாகையால், எதில் எது வியாபித்தது என்றது அடாதெனின், அப்போது வியாப்தி, வியாப்பியம் என்னுஞ் சொற்களும் அவற்றின் பொருள்களும் என்னாவது? அன்றியும், எல்லாந்தாயடுதலே வியாபகமெனின், எல்லாம் என்றது பாசபசுக்களே

யாம். தான் என்றது பதி யாம். இப்படி ஏனோ அப்பதி, பாசபசுக்களாக விரிந்தது? அல்லது வியாபித்தது? பாசமாகவும் பசுவாகவும் வியாபித்த பதி ஏனோ இன்னும் (பாச 'பசுக்களுக்கு வேறாய்) பலபொருள்களாக வியாபித்தல் கூடாது? அங்ஙனம் பதி வியாபியாமையால், அவ்வாறு வியாபிக்கத்தக்க வாற்ற லதற்கில்லை'யென்பது சித்தமாம். அதவா வியாபிக்குமெனக் கொள்ளின், அவ்வாறு வியாபிக்கு மெவ்வளவு வியாபகமும் அதனது வியாபகத்தின் அகண்டமாகாமல் கண்டமேயாய் முடியும், அதனால் அது சர்வ வியாபகப் பொருளாதல் யாண்டும் பூர்த்திகட்டாது. இதனால், தானே எல்லாமாயதென்னும் வாதத்தை யொழித்துத் தான் என்னும் பதி எல்லாம் என்னும் பசுபாசங்களில் வியாபித்தலை யொப்புவதே பதியினது வியாபக தர்மமாம். பசுபாசங்களை யியக்குதற்கே பதி அவற்றில் வியாபித்தமையால், அதுவே பூரணமாம். பசுபாசங்களைத் தவிர வேறு பொருள்களில்லாமையால், பதிக்கு அவற்றின் மேலிட்ட வியாபகத்வங் கேட்கப்படவில்லை. பதியைப்போலப் பசுபாசங் களும் நித்தியமாகையால் இவற்றிற்கு அன்னியமாக வேறு பொருள்களின் பிரஸ்தாபம் சாஸ்திரங்களி லுண்டாகவில்லை. இவ்வாறு தெளிந்திடாத விவர் பதி யினது வியாபகத்தை விசாரித்துச் சைவசித்தாந்தத்தை மறுக்கப் புகுந்தது ஆச்சரிய மாய தென்க. என்கினார்.

இந்த ஆக்ஷேபங்களெல்லாம் மூட ஆக்ஷேபங்களென்றும், இது வேதாந்த விசாரணை செய்யாதார் கூற்றென்றும், பிரமம் எல்லாமாய் வியாபித்தது பொருளாக அல்லவென்றும், தோற்றல் மாத்திரமாகவென்றும் இன்னும் இவ்வாறு பலவகையாக “ஓர் இந்து” என்பவரும், “அத்வைத சித்தாந்தி" என்பவரும், இன்னும் பலரும் "சங்கராசாரியாரவதார மகிமை" “மாயாவாதசைவ சண்டமாருதம்,” "அத்வைத தூஷண பரிகாரம்" “வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்” முதலிய விஷயங்களில் சமாதானங் கூறியிருப்பது மாத்திரமே யல்லாமல், அது விஷயமாக விவருடைய மதத்தில் நேர்ந்த அனேக தோஷங்களையும் எடுத்துக்காட்டி யிருக்கின்றமையாலும், இப்பத்திரிகை வாசிப்போர் அவைகளை வாசித்திருக்கின்றமையாலும் அதுபற்றி மீண்டும் மீண்டும் இவ்விடத்தில் பேசுவ தநாவசிய மென்று விட்டனம். அதிலும் அத்வைததூஷண பரிகாரத்தில் மிக அதிகமாய்ப் பேசியிருக்கின்றமையின் அதில் பின்னும் அதிகமாய்க் காணலாம்.

பிரமம் எல்லாமாய் வியாபித்தல்.

அத்வைதிகள் பிரமம் எல்லாமாய் வியாபித்தல், அல்லது எல்லாமாதல் என்று சொன்னதைக் குற்றங்கூறிவிட்டு, பின் தாமே 'பதி, எல்லாம் என்னும் பசுபாசங்களில் வியாபித்தலை யொப்புவதே பதியினது வியாபகதர்மமாம்' என்று கூறி, அப்படி வியாபித்ததற்குக் காரணம் 'பசுபாசங்களை யியக்குதற்கே பதி யவற்றில் வியாபித்தமையால், அதுவே பூரணம்' என்கிறார். இவர் மதத்தில் எல்லாம் என்றதற்குப் 'பசுபாசங்கள்' என்றதால் பிறர் மதத்தில் அதாவது அத்வைத மதத்தில் அதைவிட வேறுண்டெனச் சொல்லுகின்றது போலும்! "பசுபாசங்களில் வியாபித்த லை ஒப்புவதே பதியினது வியாபகதர்மம்' என்றதனால் அதற்கப்புறம் வியாபித் தலை ஒப்புவது பதியினது வியாபகதர்மம் அல்லவாக்கும்! அதிலும் பசுபாசங்களை

விட வேறு பொருளிருந்து அதில் வியாபித்தலை யொப்பாதிருத்தல் பின்னும் பதியினது வியாபகதர்மம் அல்லவாக்கும்! இவரது சாஸ்திர விசாரணையும் இவரது மதத்தின் நியாயமும் வெகு நன்றாயிருக்கின்றன. இவரது துவித மதத்தைக் கொண்டு அத்வைதத்தை வெல்லவேண்டுமென்கிற ஆசை மிகுதியாயிருக்கின்றது. ஆசை யிருந்து யாது பயன்? இவரது மதத்துக்கு நியாயபலமில்லையே! சுருதி பலமு மில்லையே! நியாயமற்ற போலி மதத்தைக்கொண்டு, நியாயம் நிறைந்த வேதாந்த மதத்தை வெல்லப்பார்ப்பது கையில்லாதவன் எதிரிகளை வாளாயுதத்தால் வெட்டி ஜெயிக்க எண்ணங் கொண்டது போலாமென்க.

பதி: பசு பாசங்களில் வியாபித்ததாய் இவரும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றார்; அத்வைதிகளும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றார்கள். இவர் பொருளாக வொப்புக் கொள்ளு கின்றார்; அவர்கள் தோற்றமாக வொப்புக்கொள்ளுகின்றார்கள். தோற்றமாக வொப்புக் கொள்வது சுருதி யுக்தி அநுபவங்கட் கொத்திருக்கின்றது. இப்படியிருந்தும் அத்வைதத்தை யாக்ஷேபிக்க வருகின்றார். எவ்விதமா யாக்ஷேபிக்கின்றா ரென்றா லோ அத்வைதிகள் பொருளாய் வியாபகஞ் சொல்வது போல வைத்து ஆக்ஷேபிக் கின்றார். அத்வைதிகள் பொருளாய் வியாபகஞ்சொல்லாமையால் இவருடைய ஆக்ஷேபம் அவர்களைப் போய்த் தாக்காது; பொருளாய்ச் சொல்லும் இவரையே தாக்கும். இதனால் இவரது மதத்தையே யிவர் ஆக்ஷேபிக்கின்றதா யாகின்றது. அத்வைதிகளை நோக்கி ஏனோ பசுபாசங்களாக விரிந்தது? அல்லது வியாபித்தது?' என்கிறார். இவர் சுத்த பைத்தியக்காரர். இதை யெழுதும்போது அவருடைய.. புத்தி அவர் சுவாதீனத்தி லிருந்திராது. புத்தி தடுமாறியிருக்கும். அதனாலே தான் தமது சித்தாந்தத்தை அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்தமாகவும், அத்வைதிகளுடைய சித்தாந் தத்தைத் தமது சித்தாந்தமாகவும் பிரமித்துப் பேசுகின்றார். அதற்குத்தரம் "அத்வைதிகள் விரிந்ததாய் அல்லது வியாபித்ததாய் ஒப்புவதில்லை" என்கிறோம். அதாவது பொருளாய் விரியவுமில்லை, வியாபிக்கவுமில்லை யென்பது அதன் பொருள். கயிறு அரவாய் விரிந்தது, அல்லது வியாபித்தது என்னின் பொருளாய் விரிந்தது, அல்லது வியாபித்தது என்று சொல்லலாமா? பொருளாய் விரிந்தது, அல்லது வியாபித்தது எனச் சொல்லாதிருக்கவும் அவ்வாறு சொன்னதாய்க் கொண்டு கேள்விகேட்கலாமா? மேலே இவர்பக்கத்துக்குச் சாதகம்போல் கருதி, ‘பசுபாசங்களை யியக்குதற்கே பதி அவற்றில் வியாபித்தமையால்' என்று சொல்லுகி ன்றார். அதையே திருப்பி இவர்க்கு நாம் பதில் சொல்லுகின்றோம். 'பாசமாகவும் பசுவாகவும் வியாபித்த பதி ஏனோ இன்னும் (பசுபாசங்களுக்கு வேறாய்) பல பொருள்களாக வியாபித்தல் கூடாது?' என்று ஒன்று வினவுகின்றார். 'இவ் வினா விவேகமற்ற வினாவும் வேதாந்த வழக்கறியார் வினாவுமாம். ஏனெனில் அத்வைதிகள் வியாபித்தலை விவர்த்தமாகவென்று கூறுவதை யறியாமையா னென்க. கயிறு அரவாக ஆவதைக்கண்டு ஏன் அரவை விட அதிகமாய் அதாவது பூனையாகவும் யானையாகவும், கிளிஞ்சல் வெள்ளியாய் ஆவதைக் கண்டு ஏன் வெள்ளியைவிட அதிகமாக அதாவது பொன்னாகவும் இரும்பாகவும் ஈயமாகவும், கட்டை கள்ளனாய் ஆவதைக்கண்டு ஏன் அதை விட அதிகமாய் அதாவது ராஜனாக வும் மந்திரியாகவும் ஆகவில்லையென வாதிப்பவர் உண்டுகொலோ! அத்வைதிகள் பிரமத்தைத்தவிர மற்றப் பொருள்களைத் தோற்றமாய்ச் சொல்வதா யிவரே சொல்லி, பின்னும் பொருளாய்ச் சொல்வதாய் வைத்து ஆக்ஷேபிக்கின்றார். இப்படிப்

பட்ட பைத்தியக்காரரோடு நாம் என்ன தலையையுடைத்துக் கொண்டாலும் பயனெ ன்னை? பிறவிச்செவிடனான வூமைக்கு நாம் எவ்வளவு உரக்கக்கூவிச் சொன்னா லும் தொண்டை போகுமேயொழிய மற்றொரு பயனுமுண்டாகமாட்டாது. அங்ஙன மே யிவர்க்கு அத்வைதசித்தாந்திகள் எவ்வளவு எடுத்துச்சொன்னாலும் தொண்டை போகுமேயன்றிப் பயன் ஒன்று முண்டாகாது. பொருளாக வியாபித்ததாகவே வைத்துப்பார்ப்போம். இதிலென்ன தோஷம்? இதில் அவர் செய்யும் ஆசங்கையாவது: 'ஏனோ இன்னும் பல பொருள்களாக வியாபித்தல் கூடாது' என்பது. அவரையே திருப்பி அந்தக்கேள்வியை நாம் கேட்கிறோம். இதற்கு அவர் சொல்லும் பதில் இது: 'பசுபாசங்களைத் தவிர வேறு பொருள்களில்லாமையால், பதிக்கு அவற்றின் மேலிட்ட வியாபகத்வங் கேட்கப்படவில்லை. பதியைப் போலப் பசுபாசங்களும் நித்திய மாகையால் இவற்றிற்கு அன்னியமாக வேறு பொருள்களின் பிரஸ்தாபம் சாஸ்திரங்களி லுண்டாகவில்லை என்பதாம். இதில் பசுபாசங்களை அநிர்வசனமாய் ஒப்புக்கொள்வதைவிட மற்றவைகளெல்லாம் அத்வைதிகளுக்கு முடம்பாடேயாம். பசுபாசங்கள் நித்தியமென்பது வேதசாஸ்திர விரோதம்.

சூதசங்கிதை நித்திய வஸ்து விசாரம்.

சுத்தமாய் நிரஞ்சனமாய் அவிகாரமாய் ஒளிர்சிற்சொரூபமேயாய், உத்தமமா ய்ச் சருவசான்றாய் விளங்கு பரமசிவமொன்றே யென்றும், எத்தகையோரும் புகழும் நித்தியவத்து உயர் மறையும் இவ்வாறோதும், ஒத்தசடம் அநித்தியமல்லாது சித்துக்கு அநித்தியம் வந்துறுதலின்றே. (2)

உருத்திரன் றிருமால் பிரமன் மற்றிவரும் உரைப்பர் இவ்வாறு உளந் துணிந்து, திருத்தகு முனிவீராதலால் முக்கட்செழுமறைக்கொழுந்தினை யன்றி, யருத்தியுற்றாயினித்தியவத்து வேறில்லை யழலிடை சிவப்பப், பொருத்திய மழுவை நாவிடை வைத்துப் புகலுவன் யான் இவ்வாறென்றும். (19)

இந்த அத்தியாயத்தை முற்றும் வாசிக்க, இவ்வாறு அனேக பிரமாணங்கள் இருக்கின்றமையால் பசுபாசங்கள் நித்தியமென்பது சாஸ்திரவிரோதமேயாம். சிவனைப்போலப் பசுபாசங்கள் நித்தியம் என்பதற்கு இவரினத்தாரியற்றிய நூல்களே யன்றி, வேதமுதலியபதினான்கு பிரமாணங்களிலும். அவைகளுக்கு அவிரோத நூல்களிலும் பிரமாணமே கிடையாது. பசுபாசங்களை விட வேறு பொருள்கள் சாஸ்திரங்களில் கேட்கப்பட வில்லையென்பதை யத்வைதிகளும் அங்கீகரிக்கின்ற மையால் அதுவரையில் பிரமம் வியாபித்ததென்பதும், அவைகளுக்குமேல் ஏதும் பொருளில்லாமையால் வியாபிக்க விடமில்லையென்பது முண்மையேயாம்.

பிரமம் பசுபாசங்களில் எப்படி வியாபித்தது?

இனிப் பசுபாசங்கள் சத்தாயிருக்க அவற்றில் பிரமம் வியாபித்ததா? அசத்தாயி ருக்க வியாபித்ததா? இக்கேள்விக்கு அவரது வாக்கியங்களை வைத்தே ஆராய்வாம். 'பதி: எல்லாம் என்னும் பசுபாசங்களில் வியாபித்தலை யொப்புவதே பதியினது

வியாபகதர்மமாம்' என அவர் கூறுகின்றனர். பதி, பசுபாசங்களில் வியாபித்த தென்பது: நீர், குடத்தில் வியாபித்ததுபோலா? நெய், எள்ளில் வியாபித்ததுபோலா? பழத்திற் சுவை வியாபித்ததுபோலா? பூ வாசனையில் வியாபித்த துபோலா? மணி, ஓசையில் வியாபித்ததுபோலா? கட்டையில் நெருப்பு வியாபித்ததுபோலா? சதர்ப்பூத த்தில் ஆகாயம் வியாபித்தது போலா? குடத்தில் மண் வியாபித்ததுபோலா? பாலில் நெய் வியாபித்தது போலா? கண்ணொளியில் சூரியனொளி வியாபித்தது போலா? சூரியன், ஒளியில் வியாபித்தது போலா? கடல், நீரில் வியாபித்ததுபோலா? படிகம் பலவர்ணங்களில் வியாபித்தது போலா? இவ்வுபமானங்க ளெல்லாம் பொருந்தா விடில் வேறு என்னவுபமானம் பொருந்தும்? இனி ஷை உபமானங்களெல்லா வற்றையும் ஒவ்வொன்றாய் ஆராய்வாம்.

நீர், குடத்தில் வியாபித்த வுபமானம்.

நீர், குடத்தில், வியாபிப்பதுபோலென்னின் நீரானது குடத்திற்குள் இருக்கின் றதே யன்றிக் குடமிருக்கிற விடத்தில் அதாவது குடத்திற்குப் பொருளாயிருக்கின்ற வோடுள்ள விடத்திலின்று. குடத்துக்குப் பொருளானவோடுள்ள விடத்தில் நீரும், நீரிருக்கின்றவிடத்தில் ஓடும் இல்லையாகி, இரண்டுங் கண்டப் பொருளாகின்றன. அது போலப் பதியிருக்கிறவிடத்திற் பசு பாசங்களும், பசுபாசங்கள் இருக்கிற விடத்திற் பதியும் இல்லையென்றாகி, இரண்டும் கண்டப்பொருள்களாகின்றன. இது பதி பூரணப்பொருளென்று கூறும் சுருதிக்கு விரோதப்படுகின்றமையின், நிர்: குடத்தில் வியாபித்த வுபமானம் பொருந்தாதென்பதாம்.

நெய், எள்ளில் வியாபித்த வுபமானம்.

இனி நெய்; எள்ளில் வியாபித்ததுபோ லென்னும் உபமானத்தைப் பற்றிச் சிந்திப்போம். எள்ளை யெடுத்துப் பிழிந்தால் பாதி திப்பியும் பாதி செய்யு மாகின்றன. ஆகின்றபோது இரண்டும் பூரணப்பொரு ளன்று. இது போல உபமேயத்திற் பாதியிடத் தில் பதியும் பாதியிடத்தில் பசுபாசங்களும் இருக்கின்றனவாகி, பதி அபரிபூரணப் பொருளென்று கூறுதற் கிடனாகின்றது. இந்த வுபமானத்தில் எள்ளென்னும் சொல்லுக்குப் பொருள் திப்பியும் நெய்யுமாம். திப்பியும் செய்யுமன்றி யெள்ளென் னும் சொற்குப் பொருளில்லை. எள்ளென்னும் சொல்லுக்கே பொருளில்லாதபோது அதில் நெய் வியாபித்ததென்பது எங்ஙனம் அமையும்? இதில் எள் ஸ்தானத்தில் பசுபாசங்களும், நெய் ஸ்தானத்தில் பதியுமாகின்றன. உபமானத்தில் எள்ளென்னும் சொற்பொருளில் நெய் அடங்கிவிட்டது. அங்ஙனமே பசுபாசமென்னுஞ் சொற் பொருளில் பதி யடங்கிவிடவேண்டும்.

திப்பியில் நெய் வியாப்திப்பியத்தமை போலப் பசுபாசங்களில் பதி வியாபித் ததெனச் சொல்லி, திப்பி ஸ்தானத்தில் பசுபாசங்களையும் நெய் ஸ்தானத்திற் பதியையுஞ் சொல்லின், நெய்: திப்பியில் வியாபித்தது பூரணமாயன்று; திப்பியில் லாதவிடத்திலேயே வியாபித்ததாயாகின்றது. ஒருபலம் எள்ளையெடுத்துப் பிழிந் தால் அரைபலம் திப் பியும் அரைபலம் நெய்யும் ஆவதாய் வைத்துக்கொள்வோம்.

அப்போது பாதியிடத்தில் நெய்யும் பாதியிடத்தில் திப்பியும் இருக்கின்றனவாகத் தானே கொள்ளலேண்டும். கொள்ளும்போது நெய்க்குப் பூரண வியாபகம் சொல்லக் கூடுமா? திப்பி யில்லாத விடத்திற்றானே நெய்க்கு வியாபகஞ் சொல்லவேண்டும். இதைப்போல வுபமேயத்தை நோக்குழிப் பசுபாசங்களில்லா விடத்திற்றானே பதிக்கு வியாபகஞ் சொல்லவேண்டும். அப்படிச் சொல்லும் போது பதி பசு பாசங்கள் மூன்றும் அபரிபூரண, கண்ட, அவ்வியாபகப், பொருளாய்ப்போம். போம்போது பதி: பரிபூரணப்பொருளென்னுஞ் சுருதி யாதிகளுக்கு விரோதமாம். சாஸ்திரங்களில் எள்ளி லெண்ணெய் உபமானஞ் சொல்லுகிறதே யென்னின் அது ஏகதேச வுபமான மாம். சம்பூரண வுபமான மாயின் பிரமம் பரிபூரணமென்று சொல்வதும், பிரமத்தில் பசுபாசங்கள் இருத்தல், கயிற்றில் அரவு, கட்டையிற் கள்ளன், கிளிஞ்சலில் வெள்ளி, இந்திரசால சத்தியிற்பொருள், மனத்தில் சொப்பனவுலகு முதலியனபோன்ற வுபமானஞ் சொல்வதும் பொய்யாய்ப்போம்; அன்றியுக்தி அநுபவங்கட்கும் பொருந்தா மற்போம். இங்ஙனமே மற்றைய வுட்மானஙக்கட்குங் கொள்க.

பழத்திற் சுவை வியாபித்த வுபமானம்.

இனிப் பழத்திற் சுவை வியாபித்த வுபமானத்தையும் பார்ப்போம். பழமும் சுவையும் பேதமன்று; அபேதமேயாம். பழத்தினின்றுஞ் சுவையை வேறு பிரித்த லாகாது. அதுபோலப் பசுபாசங்களை விட்டுப் பதியை வேறு பிரித்த லாகாது. பழம் குணி; சுவை குணம். இவ்வாறு உபமேயத்தை நோக்கின் பசுபாசங்கள் குணம், பதிகுணி. குணியைவிட்டுக் குணம் வேறு பிரியாது. அங்ஙனமே பதியைவிட்டுப் பசுபாசங்கள் வேறு பிரியாமல் அபின்னமாகின்றன. ஆகின்றமையால் பசுக்கள் ஜனன மரண சமுசாரத் துன்பங்களை அனுபவிக்கும் போது, ஷை பசுக்களை யபேதமாகவுடைய பதியும் ஜனன மரண சமுசாரத் துன்பங்களை அனுபவிக்கிறதா யாகவேண்டும். பதி சுகமடைய வேண்டின் பசு மோக்ஷம் அடைகிறவரையில் காத்திருக்கவேண்டும். ஏனெனின் பதி குணியாகலின் குணந்துக்கமடையக்குணி துக்கம் அடையாதிருத்தல் ஆகாது. அதிலும் எல்லாப்பசுக்களும் முத்தியடைந்த பிறகுதான் பதி சுகப்பட வேண்டும். எல்லாப்பசுக்களுஞ் சேர்ந்தே குணமாகலின் அவைகள் யாவும் மோக்ஷம் அடைந்து சுகப்பட்டாலன்றிப் பதிசுகமடைதல் கூடாது. இன்னும் அனேக்கோடிபசுக்கள் பந்தத்திலிருந்து துக்கப்படுகின்றமையின் இது வரையிலும் பதி துக்கத்திலிருந்து விடுபட்டதாய்க் கூறுத் லொல்லாது. ஒல்லாத போது இதுவரையில் சுகம் அடையவில்லையென்றே கூறவேண்டும். முத்தி யடைந்த பசுக்கள் சுகமடைந்ததாகவும் கூறவொண்ணாது. ஏனெனின் எல்லாப் பசுக்களும் முத்தியடைகிறவரையில் பதிக்குச் சுகமில்லாமையானென்க. குணி சுகம் அடையாதிருக்க, குணமாத்திரம் சுகமடைத லெங்ஙனங் கூடும்? பசுக்களெல்லாம் முத்தியடைகிறவரையில் பதிக்குத் துக்கமொழியாமையால் இதுவரையிலும் பசுக்களுக்குச் சுகசொரூபமான முத்தியைக் கொடுத்தாரென்பது வெற்றுரையாகி ன்றது. பதியே துக்கத்தினின்றும் மீள வழியின்றித் துன்புற்று வருந்துகையில் பசுக்களுக்குத் துன்பமொழியப் பதி சுகசொரூபமான முத்தியைக் கொடுத்தாரென்பது வெற்றுரையன்றிச் சத்துரையாமா? நிற்க, பசுக்கள் அஞ்ஞானமுடையன வென்பதி லாக்ஷேபமில்லை; ஆக்ஷேபமில்லாதபோது அப்பசுக்களை அபேதகுண மாகவுடைய

குணியான பதிமாத்திரம் ஞானமுடையதென எங்ஙனங் கூறலாம்? கூறவியையாத போது பதியும் அஞ்ஞான்முடைய பொருளெனவே கூறத்தகு மென்க. குண குணி வேறுபடாமையின் பசுக்கள் செய்யுந் தொழில்களெல்லாம் பதி செய்ததாகவே யொப்புக்கொள்ள வேண்டும். பசுக்கள் செய்யும் அஞ்ஞான காரியமெல்லாம் பதியுஞ் செய்ததாகவே கொள்ளவேண்டும். பசுக்கள் பதியை வணங்கலாம். பதி யாரை வணங்குகின்றது? பசுக்களுக்குப் பதி மோக்ஷத்தைக் கொடுப்பார்; பதிக்கு மோக்ஷம் கொடுப்பவர் எவர்? குண குணிகளில் ஒன்று மோக்ஷத்தைக் கொடுப்பதும் ஒன்று பெறுவதுங் கூடுமா? பதியான குணிக்குப் பசுபாசங்கள் குணமாகலின் பாசத்துக்குரிய சடத்தன்மை பதிக்கும் பசுவுக்கும் இருப்பதாகச் சொல்லவேண்டும். பதியும் பசுவும் சடமாகிறபோது எது ஜடமோ அது அசத்தென்பது இவர் மதத்துக்கு முடன்பாடா னமையின் பதியும் பசுவும் பாசமும் அசத்தாம். அசத்தென்பதற்குப் பொருள் பொய்யானமையின் இவர் மதப்படி கடவுளும் ஜீவர்களும் உலகமும் பொய்யாம். பொய்யானபோது இவரும் இவர் மதஸ் தரும் பரம நாஸ்திகரும், முழுச்சூனிய வாதியுமாமென்க. பாசத்தை மாத்திரம் சடமாகவும், பசு பதியான இருபொருள்களைச் சித்தாகவுஞ் சொல்ல முடியாது; ஏனெனின் ஷை உபமானப்படி ஷை மூன்றும் அபின்னமாதலாலென்க.

பூ, வாசனையில் வியாபித்த வுபமானம்.

இனிப் பூவும் வாசனையும் போலென்றாலோ, அதுவும் தோஷமாகவே முடி கின்றதென்பதைக் காட்டுவாம். பூவின்கணுள்ள வாசனை போகப்போகப். பூவை விட்டு வெளிவருகின்றது. வெளிப்படுகின்றமையின் பூவும் வாசனையும் வேறுவே றெனத் தெரிகின்றது. இதுபோலப் பதியும் பசுபாசங்களும். வேறு வேறென்றே விளங்குகின்றது. பூவும் வாசனையும் ஒன்றைவிட்டொன்று வேறுபிரிகின்றமையின் அவ்விரண்டும் பின்னசம்பந்தியேயாம். பின்ன சம்பந்தமாகிறபோது பூவிருந்த விடத்தில் வாசனையும், வாசனையிருந்தவிடத்தில் பூவும் இல்லையென்றே சொல்ல வேண்டும். கடலில் நீரும் உப்பும் அபின்னம் போற்றோன்றினும் உண்மையில் எங்ஙனம் பின்னமோ, அங்ஙனமே பதியும் பசுபாசங்களும் பின்னமேயாம், பின்னமாகிறபோது பதியிருக்கிறவிடத்திற் பசுபாசங்களும், பசுபாசங்கள் இருக்கிறவிடத்தில் பதியும் இல்லையென்றாகி, பதி அபரிபூரணத்துவ தோஷத்தை யடையுமென்க. பூவுக்குப் பின்னமான வாசனையில் பூ வியாபித்த தென்று கூறுதல் கூடாது. அதுபோலப் பதி: பசுபாசங்களில் வியாபிக்குமென்று சொல்ல வியையாது. பூவினிடத்திலாயினும் இன்னுங் கஸ்தூரி முதலிய பொருள் களிடத்திலாயினும் வாசனை அபேதமாயுள்ளதென்றும் அவ்வாசனையில் பூ கஸ்துரி முதலியவைகள் வியாபித்திருக்கின்றன வென்றுங் கூறின், அப்போது பழம் சுவை இவற்றினுபமாதத்தால் நேரிடும் தோஷங்களெல்லாம் வந்து பொருந்தும். ஆதலால் எவ் வகையினும் பூவில் வாசனை வியாபித்த வுபமானம் பொருத்த முடையதன்றென்பதாம்.

மணி, ஓசையில் வியாபித்த உபமானம்.

இனி மணியானது ஓசையில் வியாபித்தது போலென்று கூறின் இதுவும் குற்றமேயாம். மணி, ஓசைக்குத் துணைக்கருவியா யிருக்கின்றது. அந்தத் துணையுங் காற்றில்லா விடத்தில் பயன்படுத லில்லை. வாயுச்சாம்பியால் காற்றை யிழுத்துவிட்டால் மணியை எவ்வளவு ஆட்டினாலும் ஓசையுண்டவதில்லை. வாயுச்சாம்பியைக்கொண் டிழுக்காதபோது மணி அடிபடின் மணி யில்லாவிடத்து அதாவது மணிக்கு வெளியில் ஓசைகிளம்ப, அவ்வோசையைக் காற்றானது தள்ளிக்கொண்டுபோய் எங்கும் பரப்புகின்றது. இது போலப் பதிக்கு வெளியில் பசுபாசங்க ளிருக்கின்றன வென்று சொல்ல வேண்டும். சொல்லின், பதி பரிபூரணப் பொருளெனக்கூறும் சுருதிக்கு மாறாகும். கிஞ்சித்தும் சந்தின்றி யோர் பாத்திரத்தினி றைய மணியிருக்கின் அதில் ஓசை பிறவாது. ஓசை பிறக்கிறதானால் தானில்லா விடம் வேண்டும். அது போலப் பதியில்லாவிடத்திற்றான் பசு பாசங்களிருக்க வேண்டும். பதி பூரணமாயிருக்கிறதானால் பசுபாசங்கள் இரா. பசுபாசங்களிருக்கு மென்னில் பதி கண்டப்பொருளாகும். மணியினிடத்து ஓசையையுண்டாக்கக் காற்று எப்படி அவசியமோ, அப்படியே பதியினின்றும் பசுபாசங்களை யுண்டாக்கக் காற்றை ப்போன்ற தொன்றுவேண்டும். மணியொன்று, ஓசையொன்று, காற்று ஒன்று ஆக முப்பொருள் உபமானத்திலிருக்கின்றன. உபமேயத்தில் பதியொன்று, பசுவும் பாசமும் சேர்ந்து ஒன்று. ஆக இருபொருள்களே யிருக்கின்றன. காற்றைப்போன்ற தொருபொருளில்லை. காற்றைப் போலப் பதியினிடத்துள்ள சிற்சத்தியைச் சொல்லலா மென்னின் இது பொருந்தாது. ஏனெனில் உபமானத்தில், காற்று: மணிக்கு வேறு பொருள். உபமேயத்தில் பதிக்குச் சிற்சத்தி வேறு பொருளன்று; வேறற்ற குணம். உபமானத்தில் மணி, ஓசையில் வியாபிக்க வில்லை. மணியை விட்டுக் காற்று ஓசையை வேறு ஸ்தானத்திற் செலுத்துகின்றது. செலுத்துகின்ற தால் ஒன்று மற்றொன்றில் வியாபித்தற் கிடனில்லை. இதன்படியே பதிக்குப் பசு பாசங்கள் வேறாயிருக்க வேண்டும். வேறாயிருச்குங்கால், பதி: பசு பாசங்களில் வியாபித்தற் கிடனில்லை யென்க. பதி: பசு பாசங்களுக்குள் வியாபிக்கிற தென்னும் உபமேயத்துக்கு மணியோசை யுபமானஞ் செல்லாது. ஏனெனின், ஓசையானது மணியினுள் செல்லாமையானென்க. இவ்வுபமானப்படி பணிக்கு வெளியில் ஓசையிருப்பது போலப் பதிக்கு வெளியில் பசு பாசங்க ளிருக்கின்றன வென்பதாம். இதனாலும் பதி அபரிபூரணத்துவ தோஷததை யடைய மென்க.

கட்டையில் நெருப்பு வியாபித்த வுபமானம்.

கட்டையில் நெருப்புப்போல வென்னின் இதுவும் பொருந்தாது. ஆகாயத்திலி ருந்து வாயுவும், வாயுவிலிருந்து தேயுவும், தேயுவிலிருந்து அப்புவும், அப்புவிலிரு ந்து பிருதிவியு முண்டாகின்றன. உண்டாகின்றனவால் அவை காரணகாரிய சம்பந்தத்தைப் பெற்றிருக்கின்றன. அந்தக்கணக்கின்படி நெருப்புக் காரணமும் பிருதிவியான விறகு காரியமும் ஆகின்றன. ஆகும்போது பிருதிவியினிடத்தில் நெருப்பிருப்பது காரியத்தின் கண் காரணம் இருப்பதாயாகின்றது. இது நல்ல வுபமானந்தான். இதற்குபமேயம் பிருதிவியான விறகு ஸ்தானத்தில் பசு

பாசங்களும், நெருப்பு ஸ்தானத்தில் பதியுமாம். காரியமான குடத்தினிடத்தில் காரணமான போல, காரியமென்று சொல்லப்படும் பிருதிவியான விறகினிடத்தில் காரணமான நெருப்பிருக்கின்ற தென்க. மண்ணினிடத்துக் குடமுண்டாய் மண்ணுக்கபேதமா யிருப்பதுபோல நெருப்பினிடத்துப் பிருதிவியுண்டாய் நெருப்புக் கபேதமாகின்றது. இதன்படியே யுபமேயத்தை யாராயின் பதிகாரணமும் பசு பாசங்கள் காரியமுமாகி, காரணமான மண்ணையன்றிக் காரியமான குடத்துக்கு எங்ஙனம் பொருளின்றோ, எங்ஙனங் காரியந்தோற்றமோ, அங்ஙனமே பதியை யன்றிப் பசு பாசங்கட்குப் பொருளில்லை யென்றும், தோற்ற மாகவும். ஆகின்றன. இது அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்தமும் இவர் மதகண்டனையுமா மென்க. நையாயிகர் கூறுவது போலச் சதுர் பூதங்கள் தனித்தனி அணுவெனப்பார்த்தாலும் ஒரு அணு உள்ள விடத்தில் மற்றொரு அணு இல்லை யென்றாகி, கட்டையிலுள்ள பிருதிவி அணுவும், நெருப்பணுவும் வேறு வேறாகிக் கண்டத்தன்மை யடைகின்றன. இது போல வுபமேயத்தை நோக்கின், பசு பாசங்கள் வேறு, பதிவேறு எனவாகி, பதி: பரிபூரணமென் கூறும் வேத வேதாந்த வாக்கியத்திற்குத் தோஷமுண்டாகின்றது. ஆதலால் இவ்வுபமானமும் பயனற்ற வுபமானமா மென்க.

சதுர்பூதத்தில் ஆகாயம் வியாபித்த வுபமானம்.

சதுர் பூதத்தில் ஆகாயம் வியாபித்தல் போலென்று சொல்லா மென்னின் இது இவர் மதத்துக்கு முற்றும் விரோதம்; அன்றி அத்வைத மதத்திற்கு முற்றுஞ் சாதகமாம். ஆகாயம் காரணம்; சதர் பூதங்கள் காரியம். மண்ணையன்றிக் காரியமான குடம் எங்ஙன மின்றோ, அங்ஙனமே காரணமான ஆகாயத்தையன்றிக் காரியமான சதுர் பூதங்கட்குப் பொருளில்லை யென்று கூறவேண்டும். அப்போது ஆகாயம் யதார்த்தம்; சதுர் பூகங்கள் தோற்றம். தோற்றத்தில் யதார்த்தம் வியாபித்திருக்கின்றது. குடத்தில் மண் வியாபித்திருக்கின்றதுபோ லென்னின் பண்ணைப் போலக் குடமென்னும் பொருள் ஒன்று உண்மையாயிருந்து அதில் மண் வியாபிக்கின்ற தென்பதல்ல. தோற்றத்தில் யதார்த்தம் வியாபிக்கின்ற. தென்பதே பொருள். இது போல உவமேயத்தைப் பார்ப்போம். ஆகாய ஸ்தானத்தில் பதி; சதுர் பூதஸ்தானத்தில் பசு பாசங்கள். ஆகாயங் காரணமாகவும் சதுர் பூதங்கள் காரியமாகவும் ஆதல்போலப் பதி காரணமாகவும், பசு பாசங்கள் காரியமாகவும் ஆகின்றன. காரணத்தை யன்றிக் காரியத்துக்குப் பொருளில்லாமைபோலப் பதியையன்றிப் பசு பாசங்கட்குப் பொருளில்லை யெனவும் தோற்றமெனவும் சொல்ல வேண்டும். பதியுண்மை யெனவும், பசு பாசங்கள் தோற்றமெனவுஞ் சொல்லின் அது அத்வைதமாய் விடுகின்றது. அதில் இவருக் கென்ன லாபம்? இது எதிரியைக் கொல்லப்போய்க் கொல்ல வல்லமையின்றி அவனுக்கே யடிமையாவது போலாகின்றது.

குடத்தில் மண் வியாபித்த உபமானம்.

இனிக் குடத்தில் மண் வியாபிக்கும் உபமானத்தையும் ஆராய்வாம். மண்ணின் கண் வளைதலாதித் தொழிலுக்கே குடமென்று சொல்லப்படுகின்றது.

மண்ணினிட த்து அத்தொழில் உண்டாவதற்கு முன் மண்ணென்கிற பேரும், அத்தொழிலுண்டான பிறகு குடமென்கிற பேரும் பெறுகின்றன. இதற்குபமேயமாவது மண் ஸ்தானத்திற் பதியும் குடஸ்தானத்தில் பசு பாசங்களுமாம். மண்ணின் கண் வளைதலாதித் தொழில்களுக்குக் கற்பிதமாய்க் குட மென்கிற பேர் எப்படித் தரப்பட்டதோ, அப்படியே பதியினிடத்து ஏதோ தொழில் நிகழ்ந்து அந்தத் தொழிலுக்கே பசு பாசங்களென்கிற பேர் கற்பனையாகக் கொடுக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். மண்ணைப்போலக் குடமுண் மைப் பொருளல்லாதது போல, பதியைப்போலப் பசு பாசங்கள் உண்மைப்பொரு ளல்ல; பின்னைப் பொய்ப்பொருளாம்.

பாலில் நெய் வியாபித்த வுபமானம்.

இனிப் பாலில் நெய் வியாபித்தது போலென்னும் உபமானமும் பயனற்றுப் போகின்ற தென்பதை விளக்கிக்காட்டுவாம். பாலிலிருந்து நெய் எவ்வளவு பிரிகின்ற தோ, அவ்வளவு எடை அல்லது அளவு பால் குறைந்துபோகு மென்பது மறுக்கப் படாத வுண்மை. நெய்யை அப்பாலில் சேர்த்தாலல்லது முன்னிருந்த பாலின் எடை அல்லது அளவு சரிப்படாது. பாலாயிருக் குங்கால் நெய் அதில் அடங்கியிருந்தது. பாலைக்காய்ச்சிக் கடைந்தபோது மோரும் வெண்ணெயும் வேறு படுகின்றன. (வெண்ணெயை யுருக்கினால் நெய்) அவை யடங்கியிருக்கும் போது பாலென்று பேர். அப்பாலி விருந்து மோரும் வெண்ணெயும் பிரிகின்றமையால் பிரிவதற்கு முன் கூடியே இருந்திருக்க வேண்டும். கூடியிருந்த காலத்தில் ஒன்றிருந்த விடத்தில் மற்றொன் றிராது. எது பிரிதலுடையதோ அது பேதமாகவேயிருந்து கூடியிருக்க வேண்டும். பேதமாகக்கூடியிருக்கின் அவற்றில் ஒன்று மற்றொன்றில் வியாபித்திரு க்குமெனக் கூற வியையாது. பாலும் அதன் வெண்மையும் அபேதமாகலின் அது ஒன்றைவிட்டு மற்றொன்று பிரியாது. பாலில் நெய் பேத சம்பந்தமாகலின் வேறுபட்டுப் பிரிகின்றது. மோரும் நெய்யுங் கூடியிருக்குங்கால் அதற்குப் பாலென்று பேர். பாலென்னும் பொருளில் நெய்யும் மோருங் கூடியிருந்து பிரிகின்றன. பிரிகின்றமையின் ஷை இரண்டும் வேறு வேறு தனித்தனிப்பொருள்; பூரணப்பொரு ளன்று. பாலில் நெய் வியாபக மென்னின் முற்றும் வியாபகமன்று; மோர் இருக்கும் இடந்தவிர மற்ற விடத்தில் வியாபகமாம். இங்ஙனமே பதி : பசுபாசங்களில் முற்றும் வியாபகமன்று; பசு பாசங்களிருக்கிற விடந்தவிர மற்றையவிடங்களில் வியாபக மாம். பசுப்பொருளையே யிவர் பரிபூரணமென்று சொல்வதால் பதியிருக்க விடமில் லாமற் போகின்றது. போகிறபோது பசுப்பொருள் மாத்திரமுண்டென்று சொல்லு கின்றவராகின்றார்; அதோடு பதி இல்லை யென் றுஞ் சொல்லுகின்றவராகின்றார். ஆகிறபோது இவர் கடவு ளில்லையென்னும் நாஸ்திக வாதியாக வேண்டும். பதிக் கும் பசுபாசங்களுக்கும் அபரிபூரணஞ்சொல்லுகின்றவர் பாலில் நெய் வியாபித்த திருட்டாந்தஞ் சொல்லலாம். ஏனென்னின் பாலும் நெய்யும் வேறு வேறு இடத்தில் கண்டபொருளா யிருக்கின்றமையா னென்க. இவர் பதிக்கும் பூரணத்வம், பசுவுக்கும் பூரணத்வஞ்சொல்லுகின்றமையின் பால் நெய் திருட்டாந்தம் இவர்க்கு தவாது.

கண்ணொளியில் சூரியவெளி வியாபித்த உபமானம்.

இவ்வளவு உபமானங்க ளெல்லாம் பயனற்றுப்போயினவே; இனிக்கண்ணொ ளியில் சூரியனொளி வியாபித்தது போலப் பசு பாசங்களில் பதி வியாபித்ததென்று சொல்லலாமே யென்னின், இவ்வுபமானமும் தோஷமாய் முடிகிறது. ஏனெனின் கண்ணுக்கு ஒளி யுண்டென்று சொல்லுகின்றமையா னெனன்க. ஒளியில் ஒளி வியாபித்தலே யொவ்வாதாக ஒளியில்லாமையில் ஒளி வியாபித்த லெங்ஙனங் கூடும்? சூரியன் ஒளிப்பொரு ளென்பதற்குச் சூரியோதயமுதல் அஸ்தமிக்கிற வரை யிலுள்ள நிலைமையே சாக்ஷிபகரும். கண் ஒளிப்பொரு ளல்ல வென்பதற்குச் சாக்ஷி சூரியோதயம் சந்திரோதயம் தீபம் முதலியன இல்லாக்காலத்து ஒருபொருளுந் தெரியாமல் கண் இருளடைந் திருத்தலேயாம். இனிக் கண்ணுக்கு ஒளியுண்டென்று ஸ்தாபிக்க வெழுந்து, சிவஞான சுவாமியார்: சிவஞானபோதம் 10 வது சூத்திரம் முதலதிகாணம் முதல் வெண்பா உரையில் 'மின்மினித் துணையாயினும் தானே விளங்கும் இயல்பில்லாத கண்ணுக் கொளிக்குண முண்டென்பதற்குப் பிரமாண மெனனை யெனின், அறியாது கடாயினாய்; ஆகாயத்தின் கண்ணதாய சத்தகுணம் வியஞ்சகத்தானன்றித் தினைத்துணையானும் தானென விளங்குமாறின்மையின் அதுபற்றி யெதிரொலி வடிவாய வோசை ஆகாயத்தின் குணமன்று, வியஞ்சகப் பொருளின் குணமாமென்பார் யாருமில்லை. அதுபோலக் கண்ணின் கண்ணதாகிய வொளியும் வியஞ்சகமுள் வழி விளங்கி, அல்லுழி விளங்காமை மாத்திரையே பிறிதில்லை யாகலான், அதனைக் கண்ணின் குணம் அன்றென்றல் அறிவிலார் கூற்றேயா மெனவும், அக்கண்ணொளியாவது தன்னை விளக்குதற்குரிய வியஞ்சகப் பொரு ளேக தேசமாயின் அனேக தேசமாய் விளங்கியும், வியாபகமாய் விளங்கியும் நிற்பதோ ரியல்பிற்றெனவும் உணர்க." எனக்கூறிக் கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளியுளதெனவும், உளதாயினும் துணை யில்வழி விளங்கா தெனவும், துணையில் வழி விளங்காமை பற்றிக் கண்ணுக்கு ஒளியின்றெனக் கூறுதல் அடாதெனவும் பேசி, கண்ணின் ஒளியை விளக்குதற்கு விளக்கொளி துணையா மென்று விளக்கினார்.

ஆகாயத்திற்குச் சத்தகுணம் இயற்கை யென்பது நூற்பிரமாணம். இயற்கை யேனும் வாயு முதலிய துணையில்வழிச் சாத்தகுண முண்டாதலில்லை. அங்ஙனம் கண்ணுக்கொளி இயற்கையா யுண்டென்பதற்குப் பிரமாணம் ஏது மில்லை. விளக்கு சூரியன் முதலிய இயற்கை யொளிப்பொருள்க ளுள்வழிக் கண்ணுக் கொளியிருத் தலைக் காண்கின்றோம். அவையில்லாவழிக் காண்கிலேம். வாயுவாதித் துணை யினால் ஆகாயத்தின்கண் சத்தகுணமுண்டாம்.. அவை யில்லாவிடத்துச் சத்தகுணங் காண்கிலேம். காண்கிலமேனும் ஆகாயத்திற்குச் சத்த குணமுண்டென்பது சுருதி யாதி நூற்பிரமாணமாதலினானும், வாயுவின்கண் ஆகாயம் நிறைந்திருத்தலினா னும், ஆகாயத்தின் காரியம் வாயுவாதலினானும், கடத்திற்குப் பொருளாயிருப்பது எங்ஙனம் மண்ணோ, அங்ஙனமே வாயுவாதிகளுக்குப் பொருளாயிருப்பது ஆகாய மாதலினானும், மண்ணைவிட்டுக் குடமிராதது போல ஆகாயத்தை விட்டு வாயு இராமையானும், காரணத்தின்றன்மை காரியத்திற் குண்டென்னும் நியாயம் பற்றி கேமே காணப்படாவிடினும் வாயுவினிடம் இருப்பது கொண்டு ஆகாயத்தினிடஞ்

சத்தமுண்டென் றனுமானிக்க விட முண்டாதலானும், ஆகாயத்திற்கு வாயு அபின்னாமாகலினானும் ஆகாயம் சத்தகுணமுடையதென அங்கீகரிக்கின்றாம். அங்ஙனம் எவ்விதத்தினும் கண்ணுக்கும் விளக்கு முதலிய பொருட்குஞ் சம்பந்த மின்றே. இல்லாத போது கண்ணுக் கொளியுண்டென் றெவ்வாறு அங்கீகரிக்கலாகும்?

முதலாவது: - கண்ணுக் கொளியுண்டென்பதற்குப் பிரமாணமில்லை.

இரண்டாவது: - சத்தத்தையுண்டாக்கத் துணையாயிருக்கும் வாயுவாதி களில் ஆகாயம் நிறைந்திருக்கின்றது. இவ்வாறு விளக்கொளியில் கண்ணொளி நிறைந்திருக்கிற தென்று கூறுதல் கூடாது. ஏனெனில் கண்ணுக்கு ஒளியில்லை; இருக்கிறதானாலும் ஒன்றில் ஒன்று நிறைந்திருக்கு மென்பது கூடாது.

மூன்றாவது: - வாயுவுக்குப் பொருளாயிருப்பது ஆகாயம் போல விளக் கொளிக்குப் பொருளாயிருப்பது கண்ணன்று.

நான்காவது: - ஆகாயத்தை விட்டு வாயு வில்லை. அன்றி ஆகாயத்திற்கும் வாயுவுக்கும். அபோதம். அவ்வாறு விளக்கை விட்டுக் கண்ணில்லாமற் கோகவில்லை; அன்றி விளக்குக்கும் கண்ணுக்கும் பேதம்.

ஐந்தாவது: - காரணத்தின்றன்மை காரியத்தில் இருக்கவேண்டு மென்கிற நியாயம் பற்றிக் காரியமான வாயுவின்கண் சத்தகுண மிருக்குங்கால் காரணமான ஆகாயத்தின் கண்ணுஞ் சத்தகுண மிருக்கவேண்டும். அதுபற்றி ஆகாயஞ் சத்தகுண மெனக் கொண்டாம். அங்ஙனமே விளக்கினுக்குக் கண் காரணமன்று. ஆதலால் காரணத்தின்றன்மை காரியத்தி லிருக்க வேண்டு காரணமன்று. ஆதலால் காரணத்தின்றன்மை காரியத்தி லிருக்க வேண்டுமென்று கூறுவதுபோலக் கண்ணி னொளி விளக்கின்க ணுளதெனக் கூற வியையாது.

இனி இயற்கையில் கண்ணுக் கொளியுண்டென்பது பிரத்தியக்ஷத்தானா? அநுமானத்தானா? பிரத்தியக்ஷமல்ல வென்பதற்கு இருட்காலத்தில் கண் இருளடைந் திருப்பதே சாக்ஷியாம். விளக்கு, சூரியன் முதலிய பொருள்களுள்ள போது ஒளிசெய்கின்ற தென்னின் அக்காலத்துக் கண் மாத்திரமா? எப்பொருள்களுமே யொளி செய்கின்றன. கண்: ஒளி செய்யவில்லையெனயாம் கூறவந்தோமில்லை; அதற்கியற்கை யொளியுளதா? இலதாவென்பதே யிப்போது நேர்ந்த ஆக்ஷேபம். கண்ணுக்கொளி யியற்கையா யுண்டென்னுங் கால் மின்மினி, விளக்கு, ஜோதி விருக்ஷ முதலியன இருட்காலத்தில் தாமே விளங்குதல்போலக் கண்ணும் விளக்க முற வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் பிரத்தியக்ஷ மன்று. அனுமான மென்னின் அநுமானத்திற்குப் பிரத்தியக்ஷம் யாது? அந்தப்பிரத்தியக்ஷம் கண்ணுக்கு ஒளியில் லாக் காலத்திலன்றா நிகழவேண்டும்? ஒளியில்லா இருட்காலத்தில் கண்ணுக் கொளியுண்டென்றனுமானித்தற்கு ஏதும் பிரத்தியக்ஷ மின்மையின் அநுமான மென்று கூறுதற்கு மிடனின்றாம்.

இனிக் கண்ணுக் கொளி யில்லை யென்பதற்கு ஆதாரங் கூறுவாம். சூரியன் விளக்கு முதலியவைகளுக்கு ஒளி யியற்கையி லுண்டு. சந்திரன் முதலிய பொருள் களுக்கு இயற்கையில் ஒளியில்லை யென்பது ஒளி நூலார் ஒத்துக்கொண்ட விஷயம். சந்திரன் ஒளி செய்கின்றானே யெனின் அவ்வொளி சந்திரன தொளியன்று; சூரியனதொளியேயாம். சூரியனாளி சந்திரன் மேல் பட அவ்வொளியைப் பெற்றுச் சந்திரன் ஒளிசெய்கின்றான். திருட்டாந்தமாகச் சூரியனுக் கெதிரில் ஒரு கண்ணா டியை வைத்தால் சூரியனாளி படாத விடத்தில் பாய்கின்றது. பாய்கின்ற வொளி நேரே கண்ணாடியிலிருந்து வந்ததாயினும் உண்மையில் கண்ணாடியிலிருந்து வந்ததனறு; கண்ணாடிக் குரி துமன்று. சூரியனிடத்திலிருந்து வந்ததும், சூரியனுக் குரியதுமாம். அங்ஙனமே கண்ணினிடத்து ஒளி. காணப்பட்டதாயினும் உண்மையில் அதனிடத்துள்ளதன்று. கண்ணாடிக்கு ஒளியுண்மையி லுள்ளதேல் சூரியன் விளக்கு முதலிய வொளிப்பொருள்க ளில்லாக்காலத்துக் காணப்படல் வேண்டும். அங்ஙனமே கண்ணுக் கொளியுண்டேல் அது சூரியன் விளக்கு முதலியன வில்லாக் காலத்துத் தோன்ற வேண்டும். மின் மினி நள்ளிருட்காலத்தும் அதற்குரிய அற்பவொளியோடு மினுமினுக்குதல் கண்டாம். கண்ணுக் கொளி யியற்கையில் உண்டேல் அற்பமாக வேனும் சூரியன் முதலிய வொளிப்பொரு ளில்லாக்காலத்துக் காணப்படல்வேண் டும். அங்ஙன மின்மையின் கண்ணுக் கொளியுண்டென்னும் வாதம் துர்வாத மென்றறிக.

அதிலும் சூரியனிடத்துனின்றும் ஒளியை நேரே கண் பெறுவதில்லை. அவ்வொளி இதரப் பொருள்களின் மேல் விழுந்து அதன் பிரதிபலனம் கண்ணிற்பட, பின்பு கண் பொருள்களை யறிகின்றது. சூரியனிடத்துள்ள வொளி பூமியிற்படுவதற்கு எட்டுமினிட்டுச் செல்லும். அதன் பிறகே அதன் பிரதி பிம்பவொளி கண்ணிற் படுகின்றது. சூரியனொளி வெளிப்பட்ட அதேக்ஷணத்திலேயே கண்ணுக் கொளியுண் டாகாமல் சற்றுப்போது தாமதித்து அதன் பிறகும் அதனொளி நேரேபடாமல் அதன் பிரதி பிம்பவொளிபட்டு ஒளிசெய்வதாயிருக்க, கண் இயற்கை யொளிப் பொருளெ னக்கூறுவது நியாயமாமோ? சூரியனொளி பலபொருள்களின் மேல்பட்டு அதன் பிரதிபலனம் கண்ணில் படுவதாயினும் அந்தப் பிரதிபலனவொளியிலும் பேரொளி திடீரெனக் கண்ணிற்படுவது கூடாது. படின் கண்ணுக்குக் கெடுதி சம்பவிக்கும். ஆதலால் கண், முன்பு சிற்றொளியைக் கிரகித்துப் பின்பு படிப்படியாய்ப் பேரொளியைக் கிரகிக்கின்றது. இதற்குத் திருட்டாந்தமாக நாம் இருட்டிலிருந்து திடீரெனப் பேரொளியுள்ள விடத்தில் செல்லின் அப்பேரொளியைப் பார்க்கக் கண் கூசுகின்றது. அது பற்றியே நம்மவர் இரவில் தூங்கியெழுந்திருக்கும் போது முன்பு சிற்றொளியுள்ள கண்ணாடியைப்பார்க்கிருர்கள். (முன்பு கண்ணாடிக் கொளியில்லை யென்று கூறிப் பின்பு சிற்றொளியுளளதெனக் கூறுவது பொருத்தமாமோவெனின் கண்ணாடிக் கொளியில்லையென்பது உண்மையே. ஆனால் சூரியோதயத்திற்குமுன் கிழக்குத் திக்கில் உண்டாகும் அற்பவொளி கண்ணாடியில் படுகின்றமையால் அந்த அற்பவொளியைப் பெற்று அவ்வற்பமாகவே ஒளிசெய்கின்றது. ஆதலால் அந்த அற்பவொளியும் கண்ணாடிக்குச் சுயமாயின்றென்பதையறிக.) கண்ணுக்கு இயற்கை யில் ஒளியுணடென்ப துண்மையயானால் அக்கண் திடீரெனப் பேரொளியைப்பார்க்கக் கூசுவானேன்? படிப்படியாய்க் கிரகிப்பானேன்? கண்ணுக்கு ஒளியுண்டென்று ஸ்தாபிப்பதற்கு ஸ்ரீ சாமக்குளம் வெங்கடரமணதாஸசென்பவர் பூனை கோட்டான்

களுக்கு இரவில் ஏன் கண்தெரிகிறதென்று கேட்கிறார். அந்தக்கேள்வி அவரது மதத்திற்கு அநுகூலம?? பிரதிகூலமா? என அவர் கவனிக்கவில்லை. ஒரு ஊருக்குப்போக வுத்தேசித்தவன் அதற்கு வழி யெது என விசாரித்து அவ்வழியே போகவேண்டுமல்லது அதற்கு விரோதமான வழியிற் செல்வது கூடாது. செல்லின் உத்தேசித்த ஊருக்குப் போகமாட்டான். அங்ஙனமே ஷெ கேள்வி எதை யத்தேசித்துக் கேட்க எழுந்தனரோ அதற்குப் பிரதிகூலமாவதோடு தம் கக்ஷிக்குப் பலவீனத்தையு முண்டாக்குகின்றது. யாங்ஙனமெனின் காட்டுதும். பூனை கோட்டான்களுக்கு இருளில் கண்தெரிவதையே ஆதாரமாகக் கொண்டு வாதஞ் செய்யவரின் கண்ணொளியில் சூரியனொளி வியாபித்த வுவமானஞ் சொல்லவேண்டிய ஆவசியக மில்லை. பூனை கோட்டான்கள் சூரியன் முதலிய வுதவியின்றிப் பொருள்களை யறிகின் மமையானென்க. ஒன்றிலொன்று வியாபிப்பதற்கு இருபொருள் ஆவசியகம். இருட்டில் பூனை கோட்டான்கள் பொருள்களை யறியும் போது சூரியன் விளக்கு முதலிய வொளிப்பொருள்களில்லாமையால் பூர்வபக்ஷியார் எடுத்துக்கொண்ட வுபமேயத்துக்கு அது உபமானமாகாது. அன்றிச் சிவஞானசுவாமிகள் பூனை கோட்டான்களது கண்ணைச்சொல்லவில்லை. ஏனெனில் அதில் இருவொளியி ல்லை. அந்தச் சுவாமிகள் இருட்டில் 'மின்மினித் துணையாயினும் தானே விளங்கு மியல்பில்லாத கண்ணுக்கு' எனச் சிவஞானபோதவுரையில் கூறியிருத்தலால் மனிதன் கண்ணே அவரெடுத்த வுபமானமாமென்க

.

கண்ணுக்கு ஒளியுள்ளதென வொப்புக்கொள்ளினும் அதனால் பூர்வபக்ஷியார் மதத்துக்குச் சாதகமொன்றுமில்லை; பாதகமேயாம் என்பதை விளக்குவாம். கண்ணொளியில் சூரியனொளி வியாபித்ததென்ப திலர் பக்ஷம். இதற்கு உவமேயம் சிவன் பசுபாசங்களில் வியாபித்ததென்பது. ஒளி யென்பது குணமேயன்றிக் குணியன்று. பதியும், பசுபாசங்களும் குணமன்று; குணியாகும். உவமேயம் குணிகுணியில் வியாபித்ததென்பது. உவமானமோ குணம் குணத்தில் வியாபித்த தென்பதாம், குணத்தில் குணீ வியாபகமாமேயன்றிக் குணத்தில் குணம் வியாபகமாகாது. அதிலும் அத்தின் குணத்தில் அத்தின் குணி வியாபகமாமேயன்றி ஒருகுணியின் குணத்தில் மற்றொரு குணியின் குணம் வியாபகமாகாது. சுண்ண மானது தனது குணமான வெண்மையில் தான் வியாபகமாமேயன்றி, தனக்கன்னிய மாயிருக்கும் மற்றொரு குணியான பாலினது வெண்மையில் வியாபகமாகாது. விளக்கினதொளி விளக்கைவிட்டு வேறுபடுகின்றதே யெனின் அதைப்பற்றி விளக்குவாம். விளக்கினதொளி வெளிப்பட வெளிப்பட எண்ணெய் ஆய்விடுகின்றது. ஆய்விடுகின்ற எண்ணெயானது அணுரூப வொளிக்கூட்டமாய் வெளிப்பட்டுப் பரவுகின்றது. இப்படியே மற்றொரு விளக்கின் எண்ணெயானது அனுரூப வொளிக் கூட்டமாய் வெளிப்பட்டுப் பரவுகின்றது. இரண்டு அணுரூப வொளிக்கூட்டங்கள் கலக்கிறபோது பின்னமாய்க் கலக்கின்றனவா? அபின்னமாய்க் கலக்கின்றனவா? என்னின் அந்த வொளிக்கூட்டங்கள் அனுப்பொருள்களாயிருப்பதால் பின்னமாய்க் கலக்கின்றனவென்றே கூறற்பாலனவாம். ஒரு அணு பிறிதொரு அணுவுக்கு மேலாகவாதல் கீழாகவாதல் பக்கமாகவாதல் இருத்தல் வேண்டுமே யன்றி யொன்றிலொன்றடங்கி அபின்னமாய்க் கலக்கின்றதெனக் கூறலொன்னாது. ஒன்றிலொன் றடங்குகின்றதென்றாலும் ஒன்றற்குள் மற்றொன்று பின்னமாகவே அடங்கியிருக்கும். கூண்டிற்குள் பறவை யடங்கி யிருக்கின்றதென்றாலும்

மெழுக்கினுள் பொற்பொடி யடங்கி யிருக்கின்ற தென்றாலும் அதுவரையில் ஒன்றிருந்த ஸ்தானத்தில் மற்றொன்றிராமலே யிருக்கின்றதென்பது கண்கூடு. இதனால் அனுரூபவொளிகள் கண்டப்பொருள்களெனக் கண்டாம். ஆதலால் இது உவமேயத்திற்குப் பொருந்தாது. உபமேயம் அகண்ட பரிபூரணமான சிவன்: அகண்ட பரிபூரணமான பசுபாசங்களில் வியாபிக்கு மென்பது. அகண்டபரிபூரணமான ஒரு பொருள் பிறிதொரு அகண்டபரிபூரணமான பொருளோடு வியாபிக்குமென்று சொல்லும் உவமேயத்துக்கு அவ்வியாபக ஏகதேச கண்ட அனுப்பொருள்கள் ஒன்றோ டொன்று ஒருபக்கத்தில் மாத்திரங் கூடியிருக்கும் உவமானங் கூறுவது பொருந்து மா? பொருந்தாது, பொருந்தாது.

சூரியனிடத்துள்ள வொளி சூரியனை விட்டு வேறுபட்டு எங்கும் பரவுகின்றது. அதுபோலப் பூர்வபக்ஷியார் கொள்கையின்படி கண்ணிலிருக்கும் ஒளி கண்ணை விட்டு வேறுபட்டுப் பரவுகின்றதா யாக வேண்டும். இரண்டும் அணுக்கூட்ட வொளிப் பொருள்களானமையின் பின்னமாய் ஒன்றோடொன்று கூடியிருக்கின்றதென்றே சொல்லவேண்டும். ஒரு பொருள் பிறிதொரு பொருளோடு கூடின் ஒரு பக்கங்கூடி மற்றப் பக்கங் கூடாதிருப்பது கண் கூடாகலின் சூரியனிடமிருந்தெழுந்த வொளியும் கண்ணினிடமிருந்தெழுந்த வொளியும் பின்னமாய் ஒரு பக்கங்கூடி மற்றப் பக்கங் கூடாதிருக்குமென்றே சொல்லற் பாலதென்க. இவ்வாறு பதியினிடமிருந்தும் பசுபாச ங்களிடமிருந்தும் ஏதோ பொருள்கள் வெளிப்பட்டு ஒன்றோடொன்று பின்னமாக வொரு பக்கங் கூடியும் மற்றப் பக்கங் கூடாமலும் இருக்க வேண்டும். அப்படித் தோன்றிய பொருள்கள் யாவோ அறியோம். பதி பசு பாசங்களை விட வேறு பொருளில்லை யென்ற பூர்வபக்ஷியார் அவைகளை யெங்கிருந்து கொண்டு வருவாரோ அறியோம். விளக்கு முதலியவற்றிலிருந்து ஒளி வெளிப்படுவதற்கு எண்ணெய் முதலியன எப்படி ஆவசியகமோ, அப்படியே பதியினிடத்தினின்றும் பசுபாசங்களினிடத்தினின்றும் ஏதோ பொருள்கள் வெளிப்படுவதற்கு எண்ணெய் முதலியன போன்ற பொருள்கள் யாவை? உபமானப் பொருள்களுக்கு எண்ணெய் முதலியன இல்லாவிடில் ஒளியும் வெளிப்படாது; விளக்கு முதலியனவும் இரா. அப்படியே பதிக்கும் பசுபாசங்கட்கும் எண்ணெய் முதலியன போன்ற பொருள்கள் இல்லாவிடில் அவற்றினின்றும் ஒளிபோன்ற பொருள்களும் வெளிப்படா; பதிபசுபாச ங்களுமிரா. இராவாகவே பூர்வபக்ஷியார் மதம் சூனியம்தமாய்ப்போம். போமாயின் இவர் சூனியமதவாதி யாவார்.

இனி அதிகவொளியை யொளியென்றும் குறைந்த வொளியை இருளென்றுங் கொண்டு ஒன்றில் ஒன்று வியாபகஞ்சொல்வாமென்னின் இதற்கு மத்தாப்பு ஒளியையும் விளக்கொளியையும் திருட்டாந்தமாக வைத்துப் பார்ப்போம். மத்தாப்பு ஒளியை நோக்க விளக்கொளி குறைவே. இவ்விரண்டு ஒளியும் பேதமாய்க் கலக்கிறதா? அபேதமாய்க் கலக்கிறதா? குணமான வொளியில் அதிகங் குறைச்ச லிருந்தாலும் கணியான அணுப்பொருளில் அதிகங் குறைச்ச லில்லையே. அதிக வெண்மையுள்ள ஓர் பெரிய காகிதமும் அற்பவெண்மையுள்ள ஓர் சிறிய காகிதமு மானாலும் ஒரு பொரு ளிருந்தவிடத்தில் மற்றொரு பொருளிராதே. குணத்திலும் திரவியத்திலும் அதிகப்பட்ட ஒன்றும் அவைகளில் குறைவுபட்ட திரவியத்தின் இடத்தை அபகரித்துக்கொள்ளுமா? கொள்ளாதன்றோ? இன்னும் இவைபோலப் பல

ஆக்ஷேபங்க ணிகழ்வதால் சத்தான பரிபூரன சிவன்: பசுபாசங்களைச் சத்தெனச் சொல்லி அவைகளில் வியாபிக்குமென்பது ஒருபோதும் ஒவ்வாது. சிவன் சூட்சும வொளி யென்றும் பசு தூலவொளியென்றும் கூறும் வாதமும் இதனால் மறுக்கப் பட்டமை யறிக.

இனிக் கண்ணுக்கொளி யெவ்வகையா யுண்டென்று கேட்கின் அதை விளக்குவாம்.

சூரியன் ஒளியுள்ள பொருள். சூரியனதொளி யெங்கும் பரவி வெய்யலாயிருக்கின்றது. அந்த வெய்யலில் சூரியனுக்கெதிராக வொரு கண்ணாடியைப் பிடித்தால் சூரியனதொளி கண்ணாடியின்பேரில் விழுந்து அக்கண்ணாடி யொளி செய்கின்றது. இயற்கையில் கண்ணுக்கொளியில்லை. ஆயினும் அது சொச்சபதார்த்தமாருப்பதால் சூரியனதொளியைட் பெற்று ஒளிசெய்கின்றது. கறுப்பு வில்லூகிப்பட்டின் பேரில் சூரியனொளிபட்டும் அவ்வாறு ஒளிசெய்வதில்லை. இதற்குக்காரணம் கண்ணாடியைப் போல வில்லூதிப்பட்டுச் சொச்ச பதார்த்தமன்று. இவற்றில் சூரியன் ஒன்று, கண்ணாடி யொன்று, கறுப்பு. வில்லூதிப்பட்டு ஒன்று ஆகிய முப்பொருளில் சூரியன் இயற்கை யொளிப் பொருள். கண்ணாடி இயற்கையொளியுள்ள பொருளன்றாயினும் சொச்சப் பொருளாயிருப்பதால் சூரியன தொளியை வாங்கி யொளி செய்கின்ற பொருளாம். கறுப்பு விவ்லூதிப்பட்டோ தான் இயற்கை யொளியுள்ள பொருளன் றாயினும் இயற்கை யொளியுள்ள பொருளான சூரியனதொளியையேனும் பெற்று ஒளி செய்ய வல்லமையற்ற (சொச்சத் தன்மையில்லா) மலினப் பொருளாம். இம் மூன்றில் கண்ணானது கண்ணாடியைப் போன்ற இயற்கை யொளிரில்லாச் சொச்சப்பொருளாயிருப்பதால் இயற்கையொளிபெற்ற சூரியன் விளக்கு முதலிய பொருளின் ஒளியைப் பெற்று ஒளிசெய்கின்றது. சூரியன் விளக்கு முதலிய இயற்கை யொளிப்பொரு ளிலலாக்காலத்துக் கண்ணாடி யெங்ஙன மொளி செய்ய வில்லையோ, அங்ஙனமே ஷை இயற்கை யொளிப் பொருளில்லாக் காலத்துக் கண்ணும் ஒளி செய்வதில்லையாம். இதனால் கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளி யில்லை யென்றும் சூரியன் விளக்கு முதலிய வியற்கையொளிப்பொருளின் ஒளியைப் பெற்று ஒளிசெய்கின்றதென்றும் ஏற்பட்டன. ஆதலால் கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளியுண்டென்று கூறுதல் கூடாது.

ஒளி, கண்ணுக்குச் செயற்கையென ஏற்பட்டமையால் அந்தச் செயற்கை யொளி பிரதிபிம்பமென்றும் போலியென்றும் சொல்லப்படுமென்க. பிரதிபிம்பமும், போலியுமான கண்ணொளியில் சூரியன் விளக்கு முதலிய வியற்கையொளி வியாபித்திருக்கின்றதா? இல்லையா? வென்னின் வியாபித்தே யிருக்கின்றது, எங்ஙனமென்னின் நமது மனம் சந்திரனை இடைவிடாது நினைக்குமாயின் அச்சந்திரன் மனத்திற்குத் தோன்றும். தோன்றும் அச்சந்திரன் மனத்திலிருந்தே தோன்றுகின்றமையால் மனத்தைத் தவிரச் சந்திரனென்ப தில்லை. இல்லாதபோது மனம் ஷை சந்திரனில் வியாபித்ததெனச் சொல்லலாம். இன்னொரு திருட்டாந்தங் கூறுவாம். நமது முகம் கண்ணாடியிற் பிரதிபிம்பிக்கிற போது அந்தப் பிரதிமப முகத்தில் நமது யதார்த்தமுகம் வியாபித்ததென்று சொன்னால் யாது குற்றம்? யதார்த்த முகத்தைத் தவிரப் பிரதிபிம்ப முகத்துக்குப் பொருளில்லாமையாலும் யதார்த்தமுகமே பிரதி பிம்பமுகமா யிருப்பதாலும் யதார்த்தமுகம் பிரதிபிம்ப முகத்தில் வியாபித்ததென்று

நிராக்ஷேபமாய்ச் சொல்லலாம். இத்திருட்டாந்தங்களின் படியே இயற்கை யொளி யுள்ள சூரியன் விளக்கு முதலியவற்றின் ஒளி: செயற்கையாயும் போலியாயும் பிரதி பிம்பமாயுமுள்ள கண்ணொளியில் வியாபித்ததென்பது யுக்திக்கும் அநுபவத்துக்கும் ஒத்திருக்கின்றது. இந்த அர்த்தத்தை யுணராமல் இவரும் இவர் நண்பரும் மற்றவரும் கண்ணுக்கு இயற்கையாய் ஒளியுண்டெனச்கூறி மலைந்தார்கள். கண்ணொளியில் சூரியனொளி வியாபித்ததென்று பூர்வபக்ஷிகள் கூறுவது சரியான துதான். ஆனால் அதனுண்மையை யுணர்ந்தார்களில்லை. அத்துவிதிகள் அதனுண் மையை யுணர்ந்தமையால் சூரியன் விளக்கு முதலிய வற்றினொளி யதார்த்த மென்றும், கண்ணொளிப் போலியென்றும் கூறி யதார்த்தம்: போலியில் வியாபித்த தெனத் தமது யதார்த்த வாதத்துக்குப் பொருத்தமாய்ச் சொல்லுகின்றார்கள். இதன்படியே யுவமேயத்தைப் பார்க்கின் சூரியனொளி ஸ்தானத்தில் பதியும், கண்ணொளி ஸ்தானத்தில் பசுபாசங்களும் ஒத்துப்போகின்றன.. உபமானத்தில் சூரியனொளி யுண்மை; கண்ணொளிப் போலி, அங்ஙனமே உபமேயத்தில் பதி யுண்மை; பசுபாசங்கள் போலியாம். யதார்த்தமான சூரியனொளி: போலியான கண்ணொளியில் வியாபித்தமைபோல, யதார்த்தமான பதி: யதார்த்தப்போலியான பசுபாசங்களில் வியாபிக்கின்றதென்பதாம். இதில் யாதொரு ஆக்ஷேபமு மில்லை. இதனுண்மை யிப்படி யிருக்கவும் உபமானம் உபமேயம் ஒத்துப்போகவும் பிரதிவாதியார் ஒன்றைப் பிறிதொன்றாக மயங்கிக்கூறி, சுருதிக்கும் யுக்திக்கும் அநுபவத்துக்கும் வேறுபட்டுப்பேசி விழலராகின்றார்.

சூரியன், ஒளியில் வியாபித்த வுபமானம்.

இனிச் சூரியன் ஒளியில் வியாபித்தது போலப் பதி: பசுபாசங்களில் வியாபித்த தென்னின் இதுவுந் தோஷமேயாம். இவர் மதத்தில் பதியொரு பொருள், பசு ஒரு பொருள், பாசம் ஒரு பொருள். இவை தனித் தனிப் பொருள்கள். உபமானத்தில் சூரியனென்பது ஒரே பொருள். சூரியனிடத்துள்ள வொளி குணம். அதிலும் சொரூப குணம். சூரியனையும் சொரூபகுணமான வொளியினையும் இரண்டெனச் சொல்லப் படாது. உபமேயத்தில் வேறான பசுபாசங்களில் பதி வியாபித்ததென்பது. உபமானத் திலோ ஒளி வேறு பொருளாயிருந்து அதிற் சூரியன் வியாபிக்கவில்லை. சூரியனே ஒளி, ஒளியே சூரியன். அங்ஙனம் இவர்மதப்படி பதியே பசு பாசங்களல்ல; பசு பாசங்களே பதியல்ல. "எப்படிச் சூரியனே யொளியோ, ஒளியே சூரியனோ, அப்படியே பதியே பசுபாசங்கள், பசுபாசங்களே பதியெனக் கூறுவா" மென்னின் அங்ஙனமேல் சூரியனது சொரூபகுணமே யொளியா யிருப்பது போலப் பதியினது சொரூபகுணமே பசுபாசங்களாதல் வேண்டும். ஆயின் பதியை விட்டுப் பசுக்கள் பிறப்பு இறப்பு நரக துக்கங்களைப் பெறுதல், சிற்றுணர் வடைதல் அடிமையாதல், அஞ்ஞானத்தைப் பெற்றிருத்தல், காமம் குரோதம் உலோபம் மதம் மாற்சரியம் ஈரீஷை அசூயை டம்பம் தர்ப்பம் அகங்காரம் இவைகளைப் பெறுதல் கூடுமா? பதி ஞானத்தைப் பெற்றிருக்க, பசு அஞ்ஞானத்தைப் பெற்றிருத்தல் கூடுமா? சூரியன் குணி; ஒளி குணம். அங்ஙனமே பதி குணியாயும் பசுபாசங்கள் குணமாயும் ஆகவேண்டும். சூரியனை விட்டு அதற்கபின்னமான வொளி வேறுபட்டு வேறு குணிப்பொருளா யாகக்கூடுமா? உபமானத்திற் கூடாதபோது உபமேயத்தில் பதிக் கபேதகுணமான பசு:

பதியை விட்டு வேறாய்க் குணிப் பொருளாகிப் பிறப் பிறப்பாதிகளை யடைவது கூடுமா? சூரியனும் ஒளியும்போலப் பதியும் பசுபாசங்களுமென்று கூறின், அது ஷெ பத்திரிகையில் நிலஸ்தானத்தில் பதியையும் வித்துஸ்தானத்தில் பாசத்தையும் இவர் சொல்லியதற்கு விரோதமாகின்றது. ஏனெனில் ஒரு உபமானத்தில் சூரியனும் ஒளியும் அபேதம்; மற்றொரு உபமானத்தில் நிலமும் வித்தும் பேதம். சூரியனும் ஒளியும் போலென்னும் உபமானத்தினால் பதிக்கு மேற்கூறிய பிறப்பு இறப்பு முதலிய தோஷங்களெல்லா முண்டாகின்றன; நிலமும் வித்தும் என்ற மற்றொரு உபமானத்தினால் பதி அபரிபூரணப் பொருளென்கிற தோஷத்தையடைகின்றது. நிற்க, உலகுக்குப் பாசம் முதற்காரணமும், பதி நிமித்தகாரணமும் சொல்வது இவர்மதம். இதற் குபமானம் குடத்துக்கு முதற்காரணம் மண்ணும் நிமித்தகாரணம் குலாலனு மாம். நிமித்தகாரணனான குலாலன் பேதமும் முதற்காரணமான மண் அபேதமு மாம். இதன்படி உலகுக்கு முதற்காரணமான பாச ஸ்தானத்திற்கு ஒளியையும் நிமித்தகாரணனான பதி ஸ்தானத்துக்குச் சூரியனையும் சொல்ல வேண்டி விருக்கின் றது. இப்படிச் சொல்வதிலிரண்டுமபேதமாகின்றன. அபேதமாகிற போது "உலகுக்குப் பதியை முதற்காரணஞ் சொல்லப்படாது, நிமித்த காரணந்தான் சொல்ல வேண்டு" மென்கிற வாதம் அடிபட்டுப்போகிறது. பதிக்குச் சூரியனையும் பசுபாசங்கட்கு ஒளியையுஞ் சொல்வதில் பின்னும் ஒரு தோஷமுண்டாகின்றது. பதி ஞானரூபம்; பாசம் அஞ்ஞான ரூபம். இரண்டும் எப்படி யொன்றாகும்? உபமானத்தில் சூரியனும் ஒளியும் ஒன்றுபட்டிருப்பது பிரத்தியக்ஷம். அம்மாதிரி ஞானமும் அஞ்ஞானமும் ஒன்றுபட்டிருக்குமா?. சூரியன், ஒளி ஆகிய சொல் இரண்டானாலும் பொருள் ஒன்றுதான். அது போலப் பதியும் பாசமும் எனச் சொல் இரண்டானாலும் பொருள் ஒன்றாக வேண்டும். இரண்டும் அபின்னமாகிறபோது பாசமான சடத்தை யாபின்ன மாகவுடைய பதியும் சடமாகவேண்டும். எது சடமோ அது அசத்தாக வேண்டும். அசத்தென்பது பொய்யானதால் பதி பொய்யாகவேண்டும். பதி பொய்யாயின் சிவனாகிய கடவு ளில்லை யென்றாகின்றது. இல்லையாகிறபோது இவர் அசைவரும் நாஸ்திகருமாவார்.

இனிச் சூரியனும் ஒளியுமொன்றாவது போலப் பதியும் பசுவுமொன்றாவதிலும் தோஷமுள்ளது. இரண்டு மொன்றானால் பதியையடைவதற்குப் பசு: விரதம் தவம் பத்தி ஞானம் இவைகளைச் செய்யவேண்டுவதில்லை. ஒளி: சூரியனையடைதற்கு யாதுமுயற்சி செய்யவேண்டும்? சூரியனைவிட்டு வேறு தனிப் பொருளாயிருந்தால், அதனையடைதற்கு ஒளி முயற்சி செய்ய வேண்டுவ தவசியமே. அங்ஙனம் சூரியனும் ஒளியும் வேறன்றே. ஒளி பிரிந்தால் பிறகு சூரியனென்கிற பொருளேது? அதுபோலப் பதியை விட்டுப் பசு பிரிந்தால் பதியே யில்லாமற் போவரே. குணம் தனித்து நின்று ஒரு காரியமுஞ் செய்யாதென்பது யாவர்க்கும் அனுபவமாம். குணஞ் செய்கிறதானால் குணியுஞ் சேர்ந்தே செய்யவேண்டும். இங்ஙனமே சூரியனும் தனக்கு அபின்னமான வொளியோடு கூடி நின்றே பிரகாசித்தல், போதல், வருதலா திகள் செய்கின்றான். இது போலவே பதியும் பசுவு மாதல் வேண்டும். பசு: முத்திக்கு வேண்டிய பத்தி போகங்கள் ஞான செய்யும் போது, பதி: யொன்றுஞ் செய்யாது சும்மா இருக்குமா? அதுவுஞ் சேர்ந்துதானே செய்யவேண்டும். சோந்து செய்கிறபோது யாரை நோக்கிப் பத்தியாதிகள் செய்கிறது? பசுதான் பதியை நோக்கிச் செய்கிறது? பதி யாரை நோக்கிச் செய்கிறது? பசு: பிறப்பு இறப்புகளையும் அவற்றா லுண்டாகும்

பெருந்துக்கங்களையும் அனுபவிக்கும் போது பதியும் கூடத்தானே அனுபவிக்க வேண்டும். சூரியனும் ஒளியும்போலப் பதியும் பசுவும் அபேதமானால் பதியினது சர்வஞ்துத்துவம் பசுவுக்கு மிருக்க வேண்டுமே. இன்னும் பதிப்பினிடத்துள்ள எண் குணங்கள் முதலியனவும் பசுவினிடத் திருக்கவேண்டுமே. அப்படிப்பட்ட சிறந்த குணங்கள் பசுக்களாகிய நம்மிட மேதுமில்லையே. அன்றிப் பசுக்களாயிக்கும் அனுபவம் நம்மிட மிருக்கின்றதேயன்றிப் பதியாயிருக்கும் அனுபவமில்லையே.

கடல், நீரில் வியாபித்தவுபவானம்.

இனிக் கடல் : நீரின் கண் வியாபித்தலைப் போல, பதி: பசுபாசங்களில் வியாபிக்கின்றதெனச் சொன்னால் குற்றம் யாதெனின் இதுவங் குற்றம் குற்றமே யாம். நீரையன்றிக் கடலென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருளில்லவேயில்லை. நீரினது நிலைமைக்கும் அது இருக்குமிடத்திற்கு னியையக் கடல் ஏரி குளம் ஆறு கிணறு மடு முதவிய பேர் பெறுகின்றதே யன்றி, மற்றப்படிக் கடல் முதலிய வற்றிற்குப் பொருளின்று. கடல்: நீரில் வியாபித்ததென்னின் கடலுக்குப் பொருளிருந் வியாபித்தாத? பொருளில்லாதிருந்து வியாபித்ததா? பொருளிருந்து வியாபித்த தென்று கூறவொண்ணாது: நீரையன்றிக் கடலுக்குப் பொருளில்லை யென்பது பிரத்தி யக்ஷமாகலினென்க. பொருளில்லாதிருந்து வியாபித்த தென்னின் பொருளே யில்லாத போது அதுவியாபித்ததென்ப தெங்ஙனம் அமையும்? கடலுக்குப் பொருளில்லாதிருந்து நீரில் வியாபித்ததென்று சொல்வதற்கு மலடி மகனுக்குப் பொருளில்லை யென்றுசொல்லிப் பின் அவன் மலடியோடு வியபித்தானென்று சொல்வதற்கும் என்னபேதம்? பொருளில்லாமை யிரண்டிற்குஞ் சரியானதால், கடல்: நீரில் வியாபித்ததென்பது வெற்றுரையேயாம். இனி யுபமேயத்தைப் பார்ப்போம். கடல் ஸ்தானத்தில் பதி, நீர் ஸ்தானத்தில் பசு பாசங்கள். உபமானத்தில் கடலுக்கு எங்ஙனம் பொருளில்லையோ, அங்ஙனமே உபமேயத்தில் பதிக்குப் பொருளில்லை. பதிக்குப்பொருளே யில்லாதபோது அது பசுபாசங்களில் வியாபித்ததென்பது பொருந்துமா? இந்த வுபமானத்தால் பசுபாசங்கள் மாத்திரம் உள்ளனவென்றும், பதியென்பது இல்லையென்றும் ஏற்பட்டன. ஏற்பட்டமையால் இவருடைய வாதம் பதிப்பொருளை யொப்பாத நாஸ்திக வாதமாய் முடிகின்றதென்க.

படிகம், பலவர்ணங்களில் வியாபித்தவுபமானம்.

படிகமானது சத்த வெண்மையாயிருந்து அது பலவர்ணங்களில் வியாபித்தது போலப் பதியும் பசுபாசங்களில் வியாபிக்கின்றது என்னின் இது இவர் மதத்துக்கு முற்றும் பாதகமாய் முடிவதோடு அத்வைதிகளுக்கு முற்றும் சாதகமாய் விடுகின்றது. படிகம் பலவர்ணங்களில் வியாபித்ததென்பது உண்மையன்று; தோற்றமாம். படிகம் வெண்மையாய்த் தோற்றும் போதும், அடுத்த பலவர்ணங் களாய்த் தோற்றும் போதும், தான், உண்மையில் வெண் மையாகவே யிருக்கின்றது. கண்ணாடியிற் றோற்றிய முகம் எப்படிப் பொய் யோ, உண்மையில் முகம் சண்ணாடியில் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே,, படிகத்தில் தோற்றிய பலவர்ணங்கள் பொய்யாம். அன்றிப் படிகத்தில் பல வர்ணங்கள் இல்லவேயில்லை.

ஆதலால் டிகம் பலவர்ணங்களில் வியாபித்ததென்பது பொய்யாம். இதுபோல் பதியின்கண் பசுபாசங்களில்லவேயில்லை யென்பதனோடு, பதி, பசுபாசங்களில் வியாபிக்கவேயில்லையென்றுங் கூற வேண்டும். படிகம் ஒரு இடத்திலும் பலவர்ணப்பொருள்சள் ஒரு இடத்திதிலு மிருக்கின்றமையின் அவ்விரண்டும் பின்னப்பொருள்கள். இதுபோலப் பதி யொரு இடத்திலும் பசுபாசங்கள் ஒரு இடத்திலும் இருக்கின்றனவாகி, பதி அபரி பூரணப்பெ.ருளாகின்றது. நமது ரூபம், ஒரு கண்ணாடியிற் றோன்றுமாயின், அந்தக்கண்ணாடி நமது ரூபத்திற்குள் வியாபித் ததாய்ச் சொல்லப்படுமா? நாம் கண்ணாடியினுள் செல்லவில்லை. கண்ணாடியும் நம்முள் செல்லவில்லை. அதுபோலப் பலவர்ணப்பொருள்களும் படிகத்தினுள் செல்லவில்லை; படிகமும் பலவர்ணப்பொருள்களினுட் செல்லவில்லை. அங்ஙன மாக வொன்று மற்றொன்றினுள் வியாபித்ததாக எங்ஙனம் சொல்லலாம்? சொல்ல கூடாதபடியால் பலவர்ணப் பொருள்களினது வர்ணமாத்திரம் படிகத்தில் தோற்றுவ தாய்ச் சொல்லப்படுமென்க. இவ்வுவமானப்படி யுவமேயத்தைப் பார்க்கின், பதி: பசுபாசங்களில் சொல்வது பொய்யாகின்றது. பலவர்ணமான குணங்களினது போலி படிகத்தில தோற்றுவதுபோல, பசுபாசங்களினது ஏதோ வொருவிதகுணப் போலி பதியினிடத்திற் றோற்றவேண்டும். அதனால் பதி: பசுபாசங்களில் வியாபித்ததாகச் சொல்லப்படாது. "படிகத்தில் தோற்றும் பலவர்ணங்கள் தோற்றமன்று, யதார்த்தமென” வொப்புக்கொள்ளினும் படிகமான பொருள்: பலவர்ணங்களான குணத்தில் வியாபித்ததேயன்றிக் குணியில் வியாபிக்கவில்லை. அங்ஙனமே, பதி: பசுபாசங்களில் வியாபித்ததென்று சொல்லும் போது, பசுபாசங்கள் குணமாக வேண்டும். படிகத்தில் தோற்றும் பலவர்ணங்களான குணங்களுக்குப் புஷ்பமுதலிய குணிப்பொருள்கள் இருக்கக்கண்டாம். அதுபோலப் பசுபாசங்கள் குணமாகும்போது அதற்குக் குணிப்பொருள் வேண்டுமே. அது யாது?

இன்னும் இவைபோல் எவ்வளவு உபமானங்கள் சொன்னாலும் பதியைப் போலப் பசுபாசங்களைச் சத்தாகச் சொல்லுகிறவரையில் இவர்க்கு எவ்வித வுபமானமும் அகப்படமாட்டாது. பதி பசு பாசங்களை யுள்ளதாகவுஞ் சொல்ல வேண்டும்; பதி: பசுபாசங்களில் வியாபித்ததாகவுஞ் சொல்லவேண்டும்; பதிக்கும், பசுபாசங்கட்கும் வேற்றுமையுஞ் சொல்லவேண்டும்; அது சுருதி முதலிய பதினான்கு வித்தைகட்குச் சம்மதமாயுமிருக்கவேண்டும்; அத்துடனே யுக்தி அநுபவ ங்கட்கும் ஒத்திருக்கவேண்டும். இப்படிச் சொல்லுகிறதானால் விவர்த்தவாதமா கத்தான் சொல்லவேண்டும். பாரமார்த்திக சத்தாகவும், பசுபாசங்கள் வியாவகாரி சத்தாக அல்லது சத்துப் போலியாக அல்லது அநிர்வசனீயமாகவுந்தான் சொல்ல வேண்டும். இதைவிட வேறுமார்க்கம் கிடைக்காது. இது விஷயமாக இவருக்கும் சபாபதி நாவலர்க்கும் ‘ஓர்நண்பர்' ‘ஓர் இந்து' அத்வைத சித்தாந்தி’ முதலியவர்கள் மிகவிரிவாய்ச் சொல்லியிருக்கின்றார்கள். அவைகளை அந்தந்த விடங்களில் பார்த்து உண்மை யுணர்வாராக.

சிலந்தி யுபமானத்தைத் தப்பாய்ச்சொல்வது.

நாம்கேட்ட வினாவாவது: -

“சைவ பாடியம் நீலகண்ட சிவாசாரியா ரியற்றியது. இப்பாடியத்தை யிப்போதுள்ள ஞானாமிர்தத்தைச் சார்ந்த சைவசித்தாந்திகள் தங்கள் பாடியமாக ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனரா? ஒப்புக்கொள்ளுகின்றார்க ளென்னின் நீலகண்ட சிவாசாரியார் உலகத்துக்குப் பிரமம் அபின்ன நிமித்தோ பாதான காரணமாகக் கூறுகின்றனரே. அதை மேற்படி சைவசித்தாந்திகள் அங்கீகரிக்கின்றனரா?"

இதற்குப் பூர்வபக்ஷியார்கொடுத்த விடையாவது: -

“சிலந்திப்பூச்சியினிடம் நூல் உண்டாகியது போல் பிரமத்தினிடத்தில் உலகமுண்டாகியது என்று வேதங் கூறுகின்றது. நூலுக்கு முதற்காரணமும் நிமித்த காரணமும் சிலந்தியேயாயினவாறு உலகுக்கு முதற்காரணம், அல்லது உபாதான காரணமும் நிமித்த காரணமும பிரமமேயாகியது என்று சைவபாஷ்யக்காரர் கொண்டிருக்கலாம். சிலந்தியினது தேகம் அதனிடத்துண்டாகிய நூலுக்கு உபாதானமாயினதன்றி, அத்தேகத்தைத் தாங்கியிருந்த சைதன்யம் உபாதானமாயினதில்லை. அது நிமித்தமாகவே நின்றது. இதனை யிவ்வாறு பிரித்துரையாடும்போது பிரமம் கேவலம் நிமித்தப்பொருளாகின்றது. இந்தப் பின்ன நிமித்த வாதத்தை நிறுத்துதற்கு அவ்வேதந்தானே குலாலஸ்தானத்தில் பிரமத்தைக் குடியேற்றுகின்றது. “ஸாமஞ்சஸமேயாம்." என்பது.

இதில் 'சைவ பாஷியக்காரர் கொண்டிருக்கலாம்' என்றதினால் அது நிச்சயமென்று சொல்ல விவரால் ஆகாதென விளங்குகின்றது. ஆகாத போது அவர்பக்ஷம் இவர்க்கு ஐயம்; இவர்பக்ஷமோ இவர்க்கு நிச்சயமாம். அவர்பக்ஷ ஐயத்தையும் இவர்பக்ஷ நிச்சயத்தையும் ஒன்றுபடுத்துவது கூடாது. ஒருவன் குற்றியைக் கண்டு குற்றியோ மகனோ என்றான்; மற்றொருவன் குற்றி யென்றான். இருவருடைய சொல்லும் யதார்த்தமாமா? இங்ஙனமாக ‘இரண்டும் ஸாமஞ்சஸமேயாம்' என வொப்புச்சொல்வது கூடாது. இவர் பகுதியார் உலகிற்கு மாயை முதற்காரணமென்றனர்; அவரோ சிவனே முதல் காரணமென்றதனோடு, மாயையை முதற்காரணமென்பாரை மறுக்கவுஞ் செய்கின்றனர். அதுமாத்திரமா? மாயையை முதற்காரணங் கூறுவது சுருதி விரோதமென்றுங் கூறினார். அதுமாத்திரமா? மாயை முதற்காரணமெனச் சிவாகமம் கூறுவது சுருதி விரோதமென்றும் ஆதலால் சுருதிக்கு அவிரோதமாகக் கூறவேண்டுமென்றுங் கூறினார். இவர் பக்ஷத்தை யவர் மறுத்திருக்க இவர் இரண்டும் ஸாமஞ்சஸமென்று கூறுவதென்னோ! அவர் மாயையை முதற் காரணஞ் சொல்லும் சித்தாந்தம் குற்றமுள்ளதென மறுக்க, இவர் அவர் மதத்தி னுழையப் பார்ப்ப தென்னகாரணம்? அவர் நிச்சயத்தினால் இவர் மதத்தைக்கண்டிக்க, இவர் அவர்பக்ஷத்தைச் சந்தேகத்தில்வைத்து அவரோடு கூடச் சேரப்பார்க்கின்றார். இரண்டும் ஸாமஞ்சஸ்மெனச் சொல்லுகின்றாரே யன்றி, அவர் வழிவந்த மதந்தான் தமதுமதமெனக் கூறினாரில்லை. ஆதலால் வெற்றுரையிலும் அவர்வழிவந்த மதந்தான் இவர் மதமென ஏற்படவில்லை யென்பதாம்.

ஷை வாக்கியத்தில் வேதங் கூறுகின்றது என்பதைப் பற்றிப் பின்னர் யோசிப்பாம். நாம் வேதத்தைத் தூஷித்து அதுபசுநூல், உலகநூல், மோக நூலெனக் கூறும் வருக்கத்திற் சேர்ந்தோ மல்லோம், வேதவாக்கியம் நமக்குச் சிறந்த பிரமாணமே

யாம். இனிச் சிலந்தியினின்று முண்டாய நூலுக்குச் சிலந்தி பின்னமா? அபின்னமா? இவ்வினாவுக்குப் பின்னமென்றே விடை சொல்லவேண்டும். அச்சிலந்தியின் உடலும் அதிலுள்ள சைதன்னியமும் பின்னமா? அபின்னமா? வென்புழிப் பின்னமே யாம். ஆக வுயிர், உடல், நூல்?., ஆகிய முப்பொருள்களும் பின்னப்பொருள்க ளாகின்றன. இங்ஙனமே சிலந்தியினது உயிர் ஸ்தானத்திற் பிரமமும், உடல் ஸ்தானத்தில் மாயையும், நூல் ஸ்தானத்தில் உலகமுமாகி, மூன்றும் பின்னப்பொரு ள்களாம். ஷை வாக்கியத்தில் மாயையைப்பற்றிப் பேசாவிடினும் அவர் கொள்கை உலகுக்கு மாயை முதற்காரணமென்பதேயாம். ஷை வாக்கியத்தில் சிலந்தியின் உயிரும், உடலும், நூலும் வேறு வேறு பின்ன கண்டப்பொருள்கள்; அன்றிச் சத்துப்பொருள்கள். இவ்வுபமானப்படி யுபமேயத்தைப் பார்க்கின், பிரமம், மாயை, உலகு ஆகிய மூன்றும் வேறு வேறு பின்ன சத்துப் பொருள்களாக வேண்டும். இங்ஙனங் கூறுமிடத்துப் பிரமம் பரிபூரணப் பொருளென்று கூறும் வேதவாக்கியத் துக்குப் பங்கமுண்டாகும்; அன்றி மாயையும் உலகும்; அசத்தென்று கூறும் வேதவாக்கியத்துக்கும் பங்கமுண்டாம்.

சிலந்திப் பூச்சியினின்றும் நூலுண்டாயதுபோலப் பிரமத்தினின்றும் உலகுண் டாய தென்பது ஏகதேசவுபமானம். உயிரென்றும் உடலென்றும் பிரிக்காமல் சிலந்தி யென்பதை யொரு பொருளாக்கி, அவ்வொருபொருளினின்றும் நூலுண்டாயது போலப் பிரமத்தினின்றும் உலகுண்டாயது என வேதங் கூறிற்று. இது அபின்ன நிமித்தோபாதானங் கூறுவதற் கேகதேச வுபமானமாம். இது முற்றும் உபமானமா யின் அனேக பிழைக ளுண்டாகின்றன. சிலந்தி, தானில்லாவிடத்தில் நூலைக் கொண்டு வீடுகட்டிற்று; அன்றித் தன் உடலினின்றும் சிலபாகத்தைப் பிரித்தெடுத்து வேறுபடுத்தி வீடுகட்டிற்து, அதுபோலப் பிரமமும் தானில்லா விடத்திலுள்ள மாயையைக் கொண்டு உலகைச் சிருட்டிக்க வேண்டும். அன்றி மாயையினின்றும் சில பாகத்தைப் பிரித்தெடுத்து வேறு படுத்தி உலகாக்கவேண்டும். அப்போது பிரமம் அபரிபூரணத்துவ தோஷத்தை யடையும். இவர் கொள்கைப்படி சிலந்தியின் உடலை நூலுக்கு முதற்காரணமும் உயிரான சைதன்னியத்தை நிமித்தகாரணமுமாக்கி, இதைப்போல் மாயையை முதற்காரணமும், சிவனை நிமித்தகாரணமு மாக்கினால் உயிரும் உடலும் நூலும் வேறு வேறு பின்னப் பொருளாவதுபோலச் சிவனும் மாயையும் உலகும் வேறுவேறு பின்னப் பொருள்களாக வேண்டும். உடலிலிருந்து நூல் எவ்வளவு பாகம் எடுக்கப்படுகின்றதோ அவ்வளவுபாகம் உடலில்குறைகின்றது. அதுபோல உலகத்துக்காக மாயை எவ்வளவு பாகம் எடுக்கப்படுகிறதோ அவ்வளவு பாகம் மாயை குறைந்துபோம். உடல் ஏகதேச கண்டப் பொருளாகலின் அதிலிருந்து சிலபாகம் தானில்லாவிடத்தில் வந்து வீடாகக்கூடும். மாயை அங்ஙனமன்றே. அது வியாபகப் பொருளாயிற்றே, அது இல்லாவிட மிருந்தாலன்றா அதினின்றுஞ் சிலபாகம் உலகாகப் பிரிந்து வேறுபடும்? உடல், உருவமுளதாகலின்? அதினின்றும் பிரிந்து வேறுபட்டவீடும் உருவ முளதாயிற்று. அங்ஙனம் மாயை யுருவமுளதன் றே. உருவமுளதன்றாகலின் அதினின்றும் தோன்றிய வுலகும் உருவமுள தன்றாக வேண்டும். உலகு உருவமுள தென்பது கூடாயிற்றே. சிலந்தியின் உடல் பொருளென்பதுண்மை. அது. காட்சிக் கனுபவம். அவ்வாறு மாயை பொருளாமா? பொருபொன்னின் சுக்கில யசுர் வேதம் நிராலம்போபநிஷத்தில் "பிரமத்தின் சத்தி பிரகிருதி" எனவும் சிவஞான சித்தியாரில் "விமலனுக்கோர்சத்தியாய்" எனவும்

குணமாய்ச் சொல்வானேன்? உபமானம் ஏகதேசமெனச் சொல்லாமல் சம்பூரண மாய்ச் சொல்லி, இவர் கொள்கைப்படி நூலுக்கு உடலை முதற்காரணமாகவும் உயிரை நிமித்தகாரணமாகவும் சொல்லுவோமாயின் யுக்தி அநுபவங்கட்கு விரோதமா யிருப்பதோடு, மற்ற வேதசாஸ்திரப் பிரமாணங்கட்கும் விரோதமாகி ன்றமையால் அது அங்கீகரிக்கத் தக்கதன்று.

சூதசங்கிதை சத்தாவிசாரம்.

அத்தகு சாத்தாவாகிய பிரமமம்ம மண் கடாதியானாற்போல்
சுத்தமா முனிவீர் பற்பலவான சொரூபங்களாய்ப்பரிணமிக்கும்
உத்தமப்பிரமம்பவஞ்சமாய்த்தோன்றலொளிதருசுத்திவெண் பொன்னாய்
வித்தகமுறத்தோன் றிடுதலேபோலும் வேதமுமிங்ஙன முரைக்கும். (6)

இச்செய்யுளில் மண் ஸ்தானத்தில் சிவனையும், குடஸ்தானத்தில் உலகை யும் வைத்துச் சொல்லியிருப்பதால் இவர் சொல்லும் மாதிரி சிலந்தி திருட்டாந்தம் பொருத்தமாகாது. சாந்தோக்கிய வுபநிடதத்திலும் இவ்வாறே விரிவாய்க்கூறுகின்ற தென்பதைப் பிரமகீதை சாந்தோக்கியவுபநிடதத்தில் காணலாம். சிலந்தி திருட்டாந்த த்தில் இவர் சொல்லுகிற படிபார்த்தால் சிலந்தியினுடனும் நூலும் சத்தாகிறது போல் மாயையும் உலகும் சத்தாகவேண்டும். மாயை உலகங்கள் சத்தென்பதற்கு வேதம் ஸ்மிருதி புராண இதிகாச ஆகமங்களிலாவது அவைகளுடைய கருத்துக்கு மாறுபடாத வேறு எந்த நூல்களிலாவது இன்னும் தேவார திருவாசக திருமந்திர சிவஞானபோத முதலிய நூல்களிலாவது ஆதாரம் அணுத்துணையு மில்லை. இவர் கூறுகிறபடி சிலந்தியுபமானத்தில் உயிரும் உடலும் நூலும் வேறு வேறு சத்துப் பொருளன்றா? அவ்வாறு நூல்களில் வேறு வேறு சத்துப்பொருளெனச் சொல்ல வில்லை யென்பதற்குப் பிரமாணங்களாவன: -

சூதசங்கிதை விசேடசிருட்டி.

நிருமல சிவன்றன் மாயையாற்கனாப்போனிருமிக்கப் பட்டனவெல்லாம் மருவுகாரியங் காரணத்திற்கு வேறாகாமையின்மாயை ரூபந்தான், பெருகுமாயை யும் மற்றதிட்டானமாகும் பிரமத்தின் வேறானதன்று, குருபரன் அருள்கைக் கொண்டு முக்குறும்புங்கொன்றுயர்ந் தோங்கிய முனிவீர். (12)

தத்துவஞானத்தாற் பரசிவமே சகமாயை சீவன் முன்னான, கொத்துறு சொருபமாகவே தெரியும் குறித்திடின் வேறொன்று மிலைச்ச, கத்து வேறாகப் பார்ப் பவன் பந்தக்கடுந்தளை நீங்குறான். (13)

பிரமகீதை கேனோப நிடதம்.

எப்பொருளும் மாயையினாலெனச்சிலவரியம்புவர்கள்
மெய்ப்பரமன்றனை யொழிய வேருொரு மாயையுமில்லை

ஒப்பரியபரனொழிய வொருமாயை யுண்டாகில்
அப்பரமன்றன் பெருமைக்கது நேரேயழிவன்றோ. (27)

ஷை உபநிடதங்களின் றெகுப்பு.

மாயையென்றொன்றுண்டாகமதிப்பதுமனனமல்ல. (8)

ஷை ஐதரேய உபநிடதம்.

வேதமோதியதே மெய்ப்பொருள் மற்றைப் பொருளெலா மித்தையேவேத
மோதமேவுற்ற பொருளிருவகையாம் அதினிலொன்றென்றுமுண்மையதாய்ப்
போதவாநந்தமாகிய சிவனாம் பொருளது மற்றது அப்பொருளில்
ஏதமேவாமல் கற்பிதமாகும் மற்றதனியல்பையும் இசைப்பாம். (10)

இனிச் சிலந்தி யுபமானத்தால் சைதன்னியம், உடல், நூல் ஆகிய முப்பொருளும் பின்ன சத்தாய்க் கூறுவ துண்மையாயின்,

சூதசங்கிதை பஞ்சப்பிரமவிசார முரைத்த அத்தியாயத்தில்

தந்துவினைச் சிருட்டிசெய்து சிலந்தி மீட்டுக் கவருந்தன்மைபோலு
முந்து தருவாதிகண் மண்டோற்றி மீட்டுத் தனிடையொடுக்கல்போலும்
நந்து மொளிப்பரசிவம் பேருலகமெலாஞ் சிருட்டிசெய்து நலக்க மீட்டும்
வந்து தன திடத்தொடுங்க வொடுக்கிக் கொள்ளுந்தூய மாதவத்தீர். (17)

எனச் சொல்லி அடுத்த சாத்தாவிசார அத்தியாயத்தில்

அத்தகு சத்தாவாகிய பிரமம் அம்ம மண்கடாதியானாற்போல்
சுத்தமாமுநிவீர் பற்பலவான சொருபங்களாய்ப் பரிணமிக்கும்
உத்தமப்பிரமம் பவஞ்சமாய்த் தோன்ற லொளி தரு சுத்திவெண்பொன்னாய்
வித்தகமுறத்தோன் றிடுதலேபோலும் வேதமும் இங்ஙனமுரைக்கும்.

என்றும்,

ஷை முத்திநிலையுரைத்த அத்தியாயத்தில்

திரிசியமாம் பவஞ்சந்தேய்ந்தர சொப்பனம்போல்தோன்ற (32)

என்றும்,

ஷை மோசகப்பிரதனதியல்புரைத்த அத்தியாயத்தில்

உலகமுழுதும் சொப்பனம்போலுறக் கண்டிடுவானெவானாளும் (16)

என்றும்,

பிரமகீதை முண்டகோபநிடதத்தில்

சிலந்தியு மிழ்ந்து விழுங்குவதெப்படி தேகத்தே
மலந்தரு கேசவுரோம மதெப்படி மண்ணிற்கே
பலந்தரு மோடதியெப்படி யப்படி யீசன்பால்
அலர்ந்த தடங்க வெறுங்கனவொக்கு மதாயுங்கால் (5)

என்றும்

கூறுமா? சிலந்தி திருட்டாந்தம் இவர் கூறுகிறபடி பிரமாணமானால் உடலும் நூலும் சத்தாயிருப்பது போல மாயையும் உலகும் சத்தாயிருக்கவேண்டுமே. ஷை பிரமாணங்களினால் அவைகள் சத்தல்ல, அசத்தென்பது வெள்ளிடை மலையாம்.

அன்றிச் சிவனை விட வேறல்லவென்றும் சிவன் முதற்காரணமென்றும் உலகு காரியமென்றும் உலகு கனாப்போல் பொய்யென்றும் சிவசொருபமே யுலகென்றும் ஏற்பட்டமையால் இவர் கூறும் வண்ணம் சிலந்தியுபமானங் கூறப் படாது. பின்னை நாம் கூறியவாறே கூறவேண்டு மென்பதாம்.

நிலம் வித்து அங்குர உபமானம்.

“நிலங்குளிர்ந்தவழி வித்தினின்றும் அங்குரந் தோன்றுதல் கண்டாம். நிலத்தி னின்றும் அங்குரமுண்டாயதென்பதும் வித்தினின்றும் அங்குரமுண்டாயது என்பதும் ஸாமஞ்சஸமாயினவாறு உலகத்துக்கு அபின்ன நிமித்தோபாதானவாதங் கூறுவ தும், கேவலம் பின்ன நிமித்தவாதங் கூறுவதும் எமக்குடன்பாடேயா மென்க." என்கிறார். இவர் உபமானம் இவர் கழுத்துக்கே கயிறாயிருக்கின்றது. இவர் கொள்கை நிலஸ்தானத்தில் பிரமமும், வித்து ஸ்தானத்தில் மாயையும், அங்குரஸ்தானத்தில் உலகமுமாம். நிலத்துக்கும் வித்துக்கும் அங்குரத்துக்கும் உபமானபாவர் தேடினார். நிலத்தைக் குளிரச்செய்வதற்கு நீர் இருப்பது போன்று பிரமத்தைக் குளிரச்செய்ய வொன்றையுங் காணோமே. இவர் கூறிய உபமானத்தில் நான்குபொருள் அவசியமாகின்றன. உபமேயத்திலோ மூன்று பொருளே இருக்கின்றன. நீர்ஸ்தானத்தில் பிரமத்தின் கண்ணுள்ள சிற்சத்தியைக் கூறுவாமெ னின் அங்ஙனமாங்கால் நிலமும் நீரும் பின்னமானமைபோன்று பிரமமும் சிற்சத்தியும் பின்னமாதல் வேண்டும். அங்ஙனம் பின்னமாமா? நிலமும் வித்தும் பின்னமா? அபின்னமா? வென்புழிப்பின்னமென்பது நிதர்சனமாம். அங்ஙனமே பிரமமும் மாயையும் பின்னமா? அபின்னமா? வென்புழிப் பின்னமென்றே சொல்ல வேண்டும். சொல்லுங்கால் பிரமம் அபரிபூரணப்பொருளாகும். இனி வித்து வித்துக்கும் அங்குரத்துக்கும் பார்ப்போம். வித்து அங்குரமாங்கால் வித்துக் கெட்டே அங்குரமாதல் கண்கூடு. அங்ஙனம் மாயைகெட்டே உலகாக வேண்டும். அங்குரமாயி ருக்கும்போது வித்து இல்லை. அங்ஙனமே உலகாயிருக்கும்போது மாயையில்லை.

இப்போது மாயை கெட்டு உலகாயிருக்கின்றதால் இப்போது மாயையென்ப தில்லை யென்றே சொல்லவேண்டும். இப்போதுள்ளன பிரமமும் உலகமுமேயாம். ஒரு பொருள் அதாவது மாயையென்னும் பொருள் போகவே போய்விட்டது. பிரதிவாதி யார் கக்ஷிப்படி மாயையென்பது சத்தென்றும் நித்தியமென்றுஞ் சொல்லக் கேட்ட செவிக்கு இப்போது அது இல்லாமலே நாசமாய்ப் போய்விட்டது என்று கேட்பது நாராசங் காய்ச்சிவிட்டதுபோலத்தான் இருக்கும். அங்குரமாயபோது வித்து இல்லை யெனினும் பிறகு விருக்ஷமாய் வித்தை யீனுகின்றதெனின் அங்ஙனமேல் இப்போதுள்ள வுலகு இனி மாயையை யீனுமென்று சொல்லவேண்டும். இது விந்தையினும் விந்தை! நிற்க; மாயையைப் பிரமத்துக்குப் பரிக்கிரக சத்தியென்று கூறுவ திப்பூர்வபக்ஷியார் கொள்கை. சத்தியென்பது பொருளஎல்ல; குணமென்பது அச்சொல்லினாலேயே விளங்கும். மனிதனது சத்தி யெனின் மனிதனைவிடச் சத்தி யொருபொருளா? அல்லவே; குணந்தானே. அங்ஙனமே நிலத்துக்கு வித்துச் சத்தி யான குணமா? அல்லவே பொருளாயிற்றே. பொரு ளுபமானத்தைக் கொண்டு போய்க் குண வுபமேயத்துக்குச் சொல்லலாமா? மாயையைப் பொருளென்று சொல் லுகின்றாரென்னின் அங்ஙனமாயின் மாயையைச் சத்தி யென்பானேன்? இனிப் பொருளாகன் வைத்துப் பார்ப்போம். அப்போது பிரமமும் மாயையும் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னமெனின் பிரமம் அபரிபூரணமாகும். அபின்னமெனின் சினை குணங் தொழில்களில் ஒன்றி லமைத்துத்தானே சொல்லவேண்டும். சொல்லின் பிரமமே மாயையாகவேண்டுமே. ஆயின் பிரமத்துக்குள்ள ஞானம், சுகம், நிர்ம்மலத் துவம், நிர்விகாரத்துவம் முதலிய சுத்த குணங்களெல்லாம் போய்; மாயைக்குள்ள சடம், துக்கம், மலம், விகாரம் முதலிய அசுத்தகுணங்க ளெல்லாமுண்டாமே. பிரமமும் மாயையும் ஒன்றுக்கொன்று எதிர்மறைக் குணங்கள். அங்ஙனமாக இரண்டும் ஒன்றுபடுவதெங்ஙனம் அமையும்? வித்திலிருந்துண்டான அங்குரம் நிலத்தின் மேலே அதாவது நிலமில்லாவிடத்தில் முளைக்கின்றது. அதுபோல மாயையிலிருந் துண்டான வுலகம் பிரமத்தின் மேலே அதாவது பிரமமில்லா விடத்திலே உண்டாகவேண்டும். நிலமில்லாவிடத்தில் அங்குரமுண்டாகுகையில் நிலமில்லா விடமிருப்பதாய் ஏற்படுகின்றது. அதுபோலப் பிரமமில்லாவிடத்து உலகுண்டாங்கால் பிரமமில்லாவிட மிருப்பதாய் ஏற்படுகின்றது. ஏற்படுகிறபோது பிரமம் எங்கும் பரிபூரணமாயிருக்கிறதென்று சொல்லும் சுருதி வாக்கியம் அசத்துவாக்கியமாய்ப் போகின்றது.

கேவலநிமித்தகாரணவாதம் நீலகண்டர்க்குடம்பாடில்லை.

“ஆதிசைவ சிகாமணியாகிய சகலாகமபண்டிதஸ்வாமிகளேயன்றோ சிவஞான போதத்துக்கு நிமித்தகாரணவாதத்தை யங்கீகரித்துச் சிவஞானசித்தியாரென்னுமுரை செய்தருளினர்? இவர் வேறு எந்த ஆதிசைவர்களையோ அவ்வாறு கொள்ளாதவர்கள் என்று கண்டு கூறியது" என்றார். இதனால் அருணந்தி சிவாசாரியர் நிமித்த காரணத்தை யங்கீகரித்தாரென விளங்குகின்றது. அதுமாத்திரமா முதற்காரணத்தை மறுத்தல் செய்தாரெனவுந் துலங்குகின்றது. நீலகண்ட சிவாசாரியரோ தமது பாஷிய த்தில் முதலாவது அத்தியாயம் இரண்டாம்பாதம் 2.3-வது சூத்திரத்தில் பரசிவன் பிரபஞ்சத்திற்கு

நிமித்தமுமுபாதானமுமானகாரணமென்றும் 4-வது பாதம் 23-வது சூத்திரத்தில் சாந்தோக்கிய உபநிஷத்தை யநுசரித்து மண்குடம்போல வுலகிற்குச் சிவன் உபாதான காரணமென்றுங் கூறியது மன்றிக் குலாலனைப்போலச் சிவனை நிமித்தகாரணமாத்திரமென்று கூறுவதைக் கண்டித்து மிருக்கின்றார். பின் 2-வது அத்தியாயம் 1-வது பாதம் 14-வது சூத்திரத்தில் ஜடஜீவர்களான இரு பொருளும் சிவனது காரியமென்றுஞ் சொல்லியிருக்கின்ருர். 19-வது சூத்திரத்தில் வஸ்திரத் துக்கு நூல் காரணமாவதுபோல உலகுக்குச் சிவன் கரரணமென்றுங் கூறியிருக்கின் றார். 2.2.37-வது சூத்திரத்தில் சில சிவாகம நிஷ்டர், ஆகமங்களின் உட்பொருளை யறியாது உலகுக்குச் சிவனைக் கேவலம் நிமித்தகாரணஞ் சொல்லுகின்றார்களெனப் பீடிகைபோட்டு, ஆகமங்களுக்கு வேதத்தை யனுசரித்து அபின்ன நிமித்தோபாதான வாசமே கூறவேண்டு மென்று முடித்தனர். அன்றி யின்னும் பலவிடங்களில் கேவலம் நிமித்த காரணவாதத்தை மறுத்திருக்கின்றனர். மேற்காட்டியவைகளினால் மண்ணுக்குக் குடம் போலும் வஸ்திரத்துக்கு நூல்போலும் உலகுக்குச் சிவனை முதல் காரணஞ்சொல்வதாயும், அத்துடனே அபின்ன நிமித்தோபாதானஞ் சொல்வ தாயும் ஏற்படுகின்றமையின் இவர் மதசித்தாந்தமும் அவர் மதசித்தாந்தமும் வேறா மென்க. குடத்துக்கு மண்போலும் வஸ்திரத்துக்கு நூல்போலும் உலகுக்குச் சிவனை யுபாதான காரணமாக நீலகண்டர் கூறிட, இவர் சிவனுக்குப் பதில் மாயையை உபாதானகாரணமெனச் சொல்லுகின்றார். இவர் உலகுக்குச் சிவனை நிமித்தகாரண மென்றால் அவர் கேவலம் நிமித்தகாரணஞ் சொல்வதை மறுத்து அபின்ன நிமித்தஞ் சொல்லவேண்டு மென்கிறார். ஒரு சித்தாந்தத்துக்கு மற்றொரு சித்தாந்தம் நேர் எதிர் மறையாயிருக்க இரண்டும் ஸாமஞ்சஸம் என வொப்புச் சொல்வது கூடுமா? உலகுக்கு மாயையை யுபதான காரணமாக கூறுவதால் இவர் மாயாவாதி; உலகுக்குச் சிவனை யுபாதானமாகக் கூறுவதால் நீலகண்டர் சிவவாதி. மாயாவாதி யும் சிவவாதியும் ஒப்பாவரா? ஆகார்! ஆகார்!! ஆகாராக இருமதசித்தாந்தமும் ஒருமதசித்தாந்தமெனக் கூறுவது அசத்தியவசனமா மென்க.

நிற்க; சிலந்தி திருட்டாந்தஞ் சுருதியாதிகள் கூறுவதுண்மைதான். ஆனால் அது ஏகதேசதிருட்டாந்தம். உடலையும் உயிரையும் வேறுபிரிக்காமல் ஒன்று படுத்தி ஒரு பொருளாக்கிச் சிலந்திப்பூச்சியாகவைத்து, நூலுக்குச் சிலந்திப் பூச்சியை உபாதானமும் நிமித்தமுமெனக்கூறி, அங்ஙனமே உலகுக்குச் சிவனை உபாதான மும் நிமித்தமுமென்று நூல்கள் கூறுகின்றனவென முன்னரே கூறினாம். சிவன் ஸ்தானத்தில் உயிர் உடலோடுங் கூடிய சிலந்தியை வைத்துக் கூறுவது ஏகதேச திருட்டாந்தமென வறியாது, தமது மதத்துக்குச் சாதகமாக விபரீதப்பொருள் கொண்டு மலைகின்றார். இவர் கொள்வது போல் பொருள் கொண்டால் மற்றச் சுருதிகளுக்கும் யுக்தி அனுபவங்கட்கும் விரோத முண்டாமென முன்னரே நன்கு விளக்கினாம். இவர் சிலந்தியினது தேகத்தை யுபாதானமென்று சொல்லி, உயிராகிய 'சைதன்னியம் உபாதானமாயினதில்லை' எனச் சொல்லிவிட்டமையின் சைதன்னியம் உபாதானமாகாதென்பது இவர் கொள்கையெனல் திண்ணம். நீலகண்டரோ குடத்துக்கு மண் போல வுலகிற்குச் சிவனை யுபாதானமென்கிறார். இதனால் இவர் சிலந்தியை யுயிர் உடலாகப் பிரித்தது போல் அவர் பிரிக்கவில்லை யெனத் தீர்மானயாகிறது. சித்து உபாதான மாகாதென்ப திவர் சித்தாந்தம்; ஆகுமென்ப தவர் சித்தாந்தம். உலகிற்குக் கடவுளை அபின்னநிமித்தோபாதான

காரணமென்று கூறுகின்றவர் நீலகண்ட சிவாசாரியார் மாத்திர மன்று, சங்கராசாரியார் வீரசைவபாஷியக்காரர், இராமாநுஜர் முதலியவர்களுமாம். நீலகண்டம் 2-வது அத்தியாயம் 1-வது பாதம் 15-வது சூத்திரத்தில் குடத்தைக்கண்டு மண்ணைக்காண்பதுபோல உலகைக்கண்டு சிவனைக் காண்பார்களென்று கூறியிருக் கிறார். இதனால் நீலகண்டர் சிவனுக்கும் உலகிற்கும் முதற்காரணகாரிய பாவங் கூறுவதாய் ஏற்படுகின்றது. இவர் அவ்வாறு கூறவில்லை.. மாயைக்கும் உலகிற் குங் காரண காரியபாவங் கூறுகின்றார். நூலுக்குச் சிலந்தியினதுடலையே உபாதான காரணமாகவும் 'சைதன்னியம் உபாதானமாயின தில்லை' யெனவும் இவர் கூறுவதை நீலகண்டர் ஒப்புவாரானால் குடத்துக்கு முதற்காரணம் மண்ணைப்போல, உலகிற்கு முதற்காரணம் சிவனெனச் சொல்லமாட்டார். சிவனுக்கு உலகு காரிய மென்பதை நீலகண்டர் பரிணாமமாகக் கொள்ளுகின்றார். அத்வைதிகள் விவர்த்த மாகக் கொள்ளுகின்றனர். மற்றப்படி உலகிற்குச் சிவன் அபின்ன நிமித்தோபாதான மென்ப திருவர்க்குஞ் சரிதான்.

நிற்க; நிலத்தினின்றுந் தோன்றியவிருக்ஷம் என்பதற்கொப்ப, "அருணந்திசிவம் 'உலகவனுருவிற்றோன்றியொடுங்கிடும்' எனச் சிவஞான சித்தியாரில் அருளிச் செய்தது என்றார். இவ்வித வுபமானங்கூறி நீலகண்டர் பேசியிருந்தால் எடுத்துக் காட்டக்கடவர். சிவஞானபோதத்துக் குரையாகச் சிவஞான சித்தியாரியற்றிய அருணந்திசிவம் ஆதிசைவரா யிருப்பது பற்றி, மற்ற ஆதிசைவர்கள் ஷை சிவஞான சித்தியாரைப் பிரமாணமாகக், கொள்ள வேண்டுமென்ப தென்னவிந்தை! இவர் முன்பு அத்வைதியாயிருந்தவர். இப்போது துவைதியா யிருக்கின்றார். துவைதியாயிருந்த போ தெழுதியவைகளையெல்லாம் அத்வைதிகள் அனுசரிப்பார்களா? அனுசரியாமை போல அருணந்திசிவம் இயற்றிய சிவஞான சித்தியார், நீலகண்டர் கொள்கைக்கு மாறுபடுகின்றமையால் நீலகண்டர் கொள்கையை அநுசரிக்கும் மற்ற ஆதி சைவர்க ளெல்லாம் ஷை சிவஞான சித்தியாரைத் தங்கள் மத சித்தாந்த நூலாகக் கொள்ள வேண்டிய ஆவசியக மில்லையென்க. சைவராயிருந்து வைணவ மதத்திற்குச் சென்ற திருமங்கையாழ்வா ரியற்றிய பிரபந்தங்கள் சைவர்க்குடன் பாடாமா? அங்ஙனமே அருணந்திசிவாசாரியர் கூற்றே மற்ற ஆதிசைவரது கூற்று மெனக் கூறுதல் பொருந்தாதென்க.

சகுண நிர்க்குணவாதம்.

"சைவபாஷ்யக்காரர் பிரமத்தை எப்போதுஞ் சகுணமாகவே கூறுவதன்றி, நிர்க்குணவாதத்தைப் பிரதிஷேதிப்பதென்னையென வோராசங்கை யெழுப்பியிருக்கி ன்றார். வேதத்திற்கூறிய தஹரோபாசனை முதலிய யாவும் உமாஸகாயத்வாதி லிங்கங்களோடு கூடிய பிரமத்தைக் குறித்ததே யாகையாலும் திராவிடசூத்திகளும் சிவஞானபோத முதலிய சித்தாந்த நூல்களும் அவ்வாறே கூறுகின்றமையாலும் ஸ்ரீ பாஷ்யக்காரரது வாதம் ஸர்வ ஸம்பிரதிபந்நமாயதென்க." என்றார்.

வேதத்தில் தகரோபாசனை கூறுவதுமுண்மையே. அவ்வேதத்தில் தஹரோ பாசனையுங் கடந்து காண்பான், காட்சி, கானும் பொருள் என்னுந் திரிபுடிபோய்

ஜீவத்துவம் கழிந்து அகண்ட பரிபூரண சச்சிதாநந்த சிவவடிவாய் விளங்குந் தன்மையை முடிவாகக் கூறுவது முண்மையே. அங்ஙனமே ஷை இரண்டனையும் பற்றித் தேவார திருவாசக சிவஞானபோதங்கள் கூறுவது முண்மையே. இதில் நீலகண்டரதுவாதம் ஸர்வசம்பிரதிபந்ந மாயதென்ன? வேதமுதலிய நூல்களில் தஹறோபாசனை வரையில் சகுணங்கூறுவதால் அதுவரையில் நீலகண்டரும் இவர் மதஸ்தரும் அத்வைதிகளும் ஒத்துப்போனார்களென்பதில் ஆக்ஷேப மேதுமில்லை. நமது ஆக்ஷேபம் நீலகண்டர் சகுண மாத்திரம் கூறுகின்றாரென்றும் நிர்க்குணம் ஒப்பாமைமாத்திரமன்றி மறுத்தலுஞ் செய்கின்றாரென்றுமன்றோ? அதற்கவர் சமாதானம் யாது கூறினார்? ஒன்றுமில்லையே. ஏதோ சமாதனங் கூறுவதுபோல் வந்து கேட்ட கேள்வியை மழுப்பிவிட்டார். அவர் சகுணமாத்திரஞ்சொல்லி நிர்க்குணத்தை மறுக்கிறாரென்றும் இவர் மதஸ்தர் அதை யொப்பவில்லை யென்றும் அதனால் இவர் மதத்தைவிட நீலகண்டர் மதம் வேறென்றும் ஆதலால் இரண்டு மதஸ்தரும் ஒரு மதஸ்தரென்று கூறுவது தப்பென்றும் நாம் சொன்னதற் கிவர் என்ன சமாதானங் கொடுத்தார்? வேதத்திற்கூறிய தகரோபாசனை முதலிய யாவும் உமாஸகாயத்வாதிலிங்கங்களோடு கூடிய பிர்மத்தைக் குறித்ததென்றும் 'திராவிட சூக்திகளும் சிவஞானபோதமுதலிய சித்தாந்த நூல்களும் அவ்வாறே கூறுகின்ற' தென்றுங் கூறுகின்றமையின் தேவார திருவாசக சிவஞான போதாதி நூல்களும் உமாசகாயத்வாதி லிங்கங்களோடு கூடிய பிர்மத்தை குறித்ததென்றே சொல்லவேண்டும். உமாசகாயத்வாதி லிங்கங்களோடு கூடிய பிரமத்தையே சொல்லுகின்றனவென ஏற்பட்டமையின் நிர்க்குணப் பிரமத்தைச் சொல்லவில்லை யெனவும் தீர்மானமாகின்றது. ஆகின்றமையின் தேவார திருவாசக சிவஞான போதா திகளெல்லாம் சரூபசகுணப் பிரமவாதியான நீலகண்டாருடைய மதத்தைச்சார்ந்த நூல்களாம். இவரது மதத்தைச் சார்ந்த நூல்க ளன்றாம். அன்றி அவைகள் இவர் பின் சொல்லுகிறபடி இருமல மும்மலமுடையார்க் குரியனவாம்; ஏகமலமுடையார்க் குரியன வன்றாம். சிவஞான போதாதிகள் கூறும் ஒரு மலமுடையாரான விஞ்ஞான கலர்க்கு எவ்வித முத்தி கிடைக்குமோ அறியோம். தேவார திருவாசகங்கள் வேதசம் மதமானதால் அவற்றில் ஷை ஆன்ம பேதங்கள் கூறவில்லை. கூறாதபோது அவை யிருமல மும்மல முடையார்க் குரியன வென்பது பழுதாகும். இவற்றினால் தேவார திருவாசகங்களும் சிவஞானபோதாதிகளும் இவரைக் கைவிட்டன. கைவிட்டமை யான் இவர் அரசனைநம்பிப் புருஷனைக் கைவிட்டவள்போ லானாரென்க; வேறுபட்ட மதஸ்தரைத் தம்மதத்தவரெனச்சொல்ல ஆசைபடப்போய் இதுவரையில் தமது மதத்துக்குரியனவெனச் சொல்லிக்கொண்டிருந்த நூல்களும் தமக்குச் சம்பந்த மின்றி நீலகண்டார்க்குரிய வாயினவென்பதாம்.

இதன்பேரில் "நிர்க்குணவாதமும் அவருக்குத் தோஷ க்ரஸ்தமாகாதெனினும், நிர்க்குணமே முக்கியமென்று வாதிடும் மாயாவாத (அத்வைத) மூர்க்கரையுத் தேசித்து, அதனைப் பிரதிஷேதித்திருக்கலாமென்க. நிர்க்குணம் வேதபடிதமாயினும், ஏகமலபத்தாளாகிய விஞ்ஞானகலருக்குரிய அரூபசிவத்தை யாசிரயித்துடைய தென வறிந்தின் புறுதலே யெமது சித்தாந்த மென்றுணர்க" என்றார். மாயை முதற்காரண மாகக்கொள்ளு மிவரே மாயாவாதியென்பது பலவாதங்களினால் தேர்ந்துவிட்டமை யால் இம்மாயாவாதி: கயிற்றரவுங் கட்டையிற் கள்ளனும் போல் மாயா மயக்கமற்ற அத்வைதிகளை மாயாவாதியென்பது மாயாவாசக மென்றொறுத்திடுக.

நீலகண்டர்க்கு நிர்க்குணந் தோஷக்ரஸ்தமாகாதெனினும் என்றதனாலே சற்றுத் தோஷமு முண்டுப்போலும். இவ்வாறு கூறுவதடாது. அவர் சகுணவாதியே யாம்; அன்றி நிர்க்குணத்துக்குத் தோஷங்கூறிக் கண்டிப்பவருமாம். வேதத்தில் நிர்க்குணமென்று வருமிடங்களிலெல்லாம் ஏயமான குணமில்லாதவன் சிவன், அதாவது கலியாணகுணமுடையவனென நீலகண்டர் உரை செய்திருக்கின்றார். ஈசுவரன் சகுணன் அதாவது கலியாண குணமுடையவனென்று சொல்வது மாத்திர மன்றி, நிர்க்குணம் அதாவது குணமில்லாமை சாஸ்திரார்த்தமாகாதென்றும் சகுணமே சாஸ்திரார்த்தமென்றும் கூறுகின்றார். அது மாத்திரமா, ஈசுவரனுக்குச் சரீர முமுண்டென்றுங் கூறுகின்றார். இவ்விஷயத்தில் நீலகண்டாசாரியாருரையும் இராமாநுஜாசாரியாருரையுமொன்றுதான். நீலகண்டர் சொல்லும் சிவனென்னும் பதத்திற்கு இராமாநுஜர் விஷ்ணு என்கிறார். இவ்வளவுதான் வித்தியாசம். நீலகண்டரும் விசிஷ்டாத்வைதிதான்; இராமாநுஜரும் விசிஷ்டாத்வைதிதான். நீலகண்டர் ப்ரம்மத்தைச் சிவனென்பதனால் சைவவிசிஷ்டாத்வைதியும், இராமாநு ஜர் விஷ்ணு என்பதனால் வைஷ்ணவ விசிஷ்டாத்வைதியு மாகின்றனர். இங்ஙன மாக நீலகண்டர்க்கு நிர்க்குணம் உடன் பாடென்று கூறுவதனால் அவர் சித்தாந்தம் அறியாரென்றாவது அவர் மதஸ்தராகப் பேராவல் கொள்ளுகின்றா ரென்றாவது கூறவேண்டும். அவர் மதத்தை யறியாரென்னின் அறிந்து கொள்ளக்கடவர்; அவர் மதஸ்தராகப் பேரவாக் கொள்கின்றாரென்னின் அவர் மதத்துக்கு மாறுபட்ட கொள்கைக ளெல்லாவற்றையும் விட்டொழிக்கக் கடவர்.

அவரை யிவர் மதஸ்தர்போலக் காட்டுவதற்குக் காரணம் இவர் மதச் சார்பாக வேதபாஷியமாவது சூத்திரபாஷியமாலது இல்லாமையால் அப்படிப்பாஷியம் இனித்தோன்றுகிறவரையில் சத்தியாகநீலகண்டரைத் தம்மதஸ்தர். போலக் காட்டி வைப்போமென்பதிவரது தந்திரமென்க. வேதபாஷியமாவது சூத்திரபாஷியமாவது இல்லாதமதத்தை யோர் மதமாகக் கொள்வது பரத கண்டத்தில் இகழ்ச்சியாயி ருப்பதால், நீலகண்டர், தமக்கு அனேகவகையில் விரோதியாயிருந்தாலும் சமயத்துக்கு அவரை யிழுத்துப்போட்டுக் கொள்ளுவது ஓர்வித வுபாயந்தான்.

எல்லாமதஸ்தரும் தம் பெரியோர் செய்த பாஷியத்தைப் பெருமையாகப் பாஷியமென்றும், அப்பாஷியத்தை யியற்றியவரைப் பாஷியக்காரரென்றுஞ் சொல்லிக்கொள்வது போல, இவரும் இவர் மதஸ்தரும் தமிழ்ச் சிவஞான போதப் பேருரையைத் திராவிடபாஷியமென்றும் அதை யியற்றினாரைத் திராவிடபாஷியக் கார ரென்றும் சொல்லிக்கொள்ளுகின்றார்கள். இந்தத் தமிழ்ச் சிவஞானபோதப் பேருரையைத்தவிரச் சமஸ்கிருத வேதபாஷியமாவது சமஸ்கிருத சூத்திரபாஷிய மாவது இவர் மதத்துக் கில்லவேயில்லை. நீலகண்டர், அத்வைதிகளுக்காகப் பிரதிநிஷேதித்திருக்கின்றன ரென்றதனால் தம் பொருட்டுப்பிரதி நிஷேதித்திருக்க வில்லை யென்றாகின்றது. பிரதிநிவேதிருக்கவில்லையென்ப துண்மையானால் நிர்க்குணமென்று வரு மிடங்களிலெல்லாம் குணமில்லாதவனென்றும் ஏயமான குணமில்லாதவனென்றும் கல்லியாணகுண முள்ளவனென்றும் பேசி நிர்க்குணஞ் சாஸ்திரார்த்த மாகாதென்றும் சகுணமே சாஸ்திரார்த்த மென்றும் இவர் மதவிரோதமாக நீலகண்டர் சொல்லவேண்டிய அவசியமில்லையே!

அத்வைதிகள் நிர்க்குணமே முக்கியமென வாதிக்கின்றனரெனக் கூறி, உடனே அது வேதபடிதமாயினும் என்றதனால் வேதத்துக்கு நிர்க்குணமுமுடன்பாடென்று துலங்குகின்றது. உடன்பாடாயினும் நிர்க்குணமே முக்கியமென அத்வைதிகள் கூறுவது மாத்திரம் இவர்க்குச் சம்மதமில்லை; சகுணமும் முக்கியமெனக் கூறவே ண்டும்போலும். ப்ரம்மத்துக்கு முக்கிய குணம் சகுணத்வமா? நிர்க்குணத்வமா? என்னுங் கேள்விக்கு இவர் கொடுக்கும் விடையாவன சகுணத்துவமும் நிர்க்குணத்துவமுமாம். சகுணத்துவமும் நிர்க்குணத்துவமும் நேர் எதிர்மறைக் குணங்கள். இவை ஒருபொருளின்கணிருத்தல் அசம்பவம். இது சூரியனிடத்தில் ஒளியும் இருளும் இருக்கின்றன வென்பது போலாம். பூர்வபக்ஷியார் பொருட்டுப் பிரமம் சகுணமும் நிர்க்குணமும் முக்கியமாம் போலும். இவரதாஞ்ஞை பிரமத்தின் கண்ணுஞ் செல்லும் போலும்! ஓர் வஸ்திரத்தில் ஓரிடத்தில் கறுப்பும், ஓரிடத்தில் வெண்மையும் இருப்பது போலப் பிரமத்தின்கண் சகுண நிர்க்குணங்கள் இருக்கு மென்னின் இது வெகு அழகு! அப்பொழுது பிரமம் அம்சமுள்ளதாய் விடும். எது அம்சமுள்ளதோ அது அநித்தியமாய் விடுமானதால் பிரமமும் அழிந்துபோமென்ப தாம். இந்த நியாயப்பிரகாரம் இப்போது பிரமம் அழிந்து போயே யிருக்கவேண்டும். இவர், நிர்க்குணப்பிரமம் ஏகமல பத்தர்க்குரிய தென்கிறார். வஸ்திரத்தின் ஓர் இடத்தில் கறுப்பு அல்லது வெண்மை யிருப்பது போலப் பிரமத்தின் ஓர் இடத்தில் சகுணமும் ஓர் இடத்தில் நிர்க்குணமும் இருக்குமானால் சகுண மிருக்கிறவிடத்தி லுள்ள ஏகமல பத்தர்களான விஞ்ஞானகலர்க்கு அந்தச் சகுணப் பிரமம் எங்ஙன முரித்தாகும்? நிர்க்குண மிருக்கிறவிடத்திலுள்ள இருமல மும்மலப் பிரளயாகலர் சகலர்க்கு அந்நிர்க்குணப்பிரமம் எங்ஙனமுரித்தாகும்? அந்தந்தச்சமயத்துக்கும் இடத் துக்குத் தக்கட்டி சகுண நிர்க்குணங்கள் மாறிக்கொள்ளுமோ? மாறிக்கொள்ளுமா னால் ஷெ இருகுணங்களும் ப்ரம்மத்துக்குக் கற்பிதமாமே, இருகுணமும் அமைக்கப் பார்ப்பதில் ஒருகுணமுமில்லாமற் போகிறதே. இதற்கியாது செய்வார்!

இவர் வேதத்தில் நிர்க்குணம் படிதமென்று கூறினாரேயன்றிச் சகுணம் படித மெனக் கூறினாரில்லையே, கூறாவிடினும் "அது ஏகமல பத்தாளாகிய விஞ்ஞான கலர்க்குரிய அரூபசிவத்தை யாசிரத்துடையது" எனக் கூறியிருக்கின்றாராகலின், மற்றப் பிரளயாகலர் சகலர்களுக்குச் சகுணம் படிதமென வேதங்கூறுவதாக வைத் துக்கொள்ள வேண்டுமென்னின் விஞ்ஞானாகலர், பிரளயாகலர், சகலரென்னும் பதம் வேதத்திற் குடன்பாடான பதமன்றாகலின், அது பற்றி வேதம் சொல்லவில்லை யென்க. வேதவேதாந்தங்களில் எவ்விடங்களிலும் ஜீவபேதம் சொல்லவேயில்லை. ஷெ பதங்கள் வேதத்திற்கூறியிருப்பதாகவே வைத்துக்கொள்வோம். வைத்துக் கொண்டாலும் ஏகமல பத்தர்களான விஞ்ஞானாகலர்க்குரியது நிர்க்குணப் பிரமமென்றும், மற்ற இருமலமும்மலமுள்ளவர்க்குரியது சகுணப் பிரமமென்றுங் கூறி, நிர்க்குண் சகுணங்கள் இரண்டும் தமது சித்தாந்தத்திற் குடம்பாடென நீலகண்டசிவாசாரியார் கூறினாரின்றே. நிர்க்குணத்தை முற்றுமே யொப்பாமல் வேதத்தில் நிர்க்குண் மென்று வரும் இடங்களிலெல்லாம் சகுணமே யுரைசெய்து, நிர்க்குணவாதிகளை மறுத்து, தமது மதம் சகுணமேயென ஸ்தாபித்திருக்கும் போது, தமது சித்தாந்தத்தை அவர் சித்தாந்தமென்று வரைவது என்ன நியாயம்! இவருடைய வாக்கியத்தில் “எமது சித்தாந்தம்” என்று பேசியிருப்பதால் நீலகண்டரது சித்தாந்த

மன்றென்று மாகின்றதோடு, இவருடைய சித்தாந்தம் வேறு, அவருடைய சித்தாந்தம் வேறு என்று மாகின்றன. இவருடைய சித்தாந்தமும் அவருடைய சித்தாந்தமும் ஒன்றெனச் சொல்லவந்து இந்த விடத்தில் இவரது சித்தாந்தத்தினின்றும் அவரது சித்தாந்தத்தை வேறுபடுத்தினார்.

ஏகமல பத்தர்க்கு அரூப சிவம் உரியது என்றதனால் மற்ற இருமல மும்மல பத்தர்க்குச் சரூப சிவம் உரியது என்றாகின்றதன்றா? இவர் நிர்க்குணத்துக்கு அரூப சிவத்தையும் சகுணத்துக்குச் சரூப சிவத்தையும் அமைக்கின்றார். அங்ஙனமாயின் நிர்க்குணமென்று வரும் இடங்களிலெல்லாம் அரூபத்தையும், சகுணமென்று வரும் இடங்களிலெல்லாம் சரூபத்தையும் கொள்ளவேண்டும் போலும். சிவன் ஏகமல பத்தர்க்கு நிர்க்குணமும் இருமல மும்மல பத்தர்க்குச் சகுணமும் என்றதனால் திருஞானசம்பந்தசுவாமிகள், திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள், சுந்தரமூர்த்திசுவாமிகள், மாணிக்கவாசகசுவாமிகள் முதலிய பத்தர்களை யிருமல மும்மல முள்ளவர்களாகச் சொல்லி, அவர்களுக்குச் சகுண சரூப சிவபதமே கிடைத்ததாகச் சொல்லவேண்டும். இவர் சித்தாந்தப்பிரகாரம் சகுண சரூபசிவமோக்ஷம் ஒன்றும், நிர்க்குண அரூப சிவ மோக்ஷம் ஒன்றுமாம். இவ்விரண்டில் உண்மையான மோக்ஷம் எது? சகுண சரூப சிவபதமா? நிர்க்குண அரூப சிவபதமா? அல்லது இரண்டுமே மோக்ஷமா? நீலகண்டர் சகுண சிவபதமே மோக்ஷ மென்கிறார். இவர் இரண்டுபதமும் மோக்ஷம் என்கிறார். இவ்விரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று நேர் விரோதம். இவ்விஷயத்தில் இருவர் கொள்கைகளும் பேதப்படுவதோடு உண்மை முத்தி இதுதான் என்றுந் தெரிய வேண்டும். நீலகண்டர் சகுண பதவியே மோக்ஷ மென்றும் நிர்க்குணபதவி அசாஸ்திரீயமென்றும் சொல்லுகின்றமையால் இவரது நிர்க்குண மோக்ஷத்தை அவர் அங்கீகரிக்கமாட்டார். நிர்க்குணபதம் சகுணபதம் இரண்டும் நேர் விரோதங்கள். இவ்விரண்டில் ஒன்றைச்சொன்னால் சொல்லலாமே யன்றி இரண்டையுஞ் சொல்லப்படாது. சகுணம் முத்தியானால் நிர்க்குணம் பந்தமாகும்; நிர்க்குணம். முத்தியானால் சகுணம் பந்தமாகும். இரண்டும் முத்தியென்றல் பொருந்தாது. இவர் நிர்க்குணம் என்பதற்கு ரூபமின்றெனக்கூறி, அது ஏகமல பத்தர்க் குரியதெனக் கூறினாரன்? அருளுவான், பெறுவானென்கிற பேத மிருக்கிறபோது, அரூப நிர்க்குண மென்றுரைத்தல் கூடுமா? அரூப நிர்க்குணம் எங்ஙனம் அருளும்? அரூப நிர்க்குணப் பொருளிலிருந்து ஒன்று எங்ஙனம் பெறும்?

அரூபநிர்க்குணம் சரூபசகுணம்.

அரூப நிர்க்குணம், சரூப சகுணமான இரு இலக்கணமும் ஒரு சிவனுக்குச் சொல்வதில் இரண்டு குணமும் யதார்த்தமா? ஒன்று யதார்த்தமும் ஒன்று அயதார்த் தமுமா? இரண்டும் யதார்த்தமென்று சொல்ல முடியாது. ஏனென்னின் அவை யிரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று விரோத குணங்கள். ஆதலால் அவை யிரண்டும் ஒரே காலத்தில் சிவனிடத்தி லிருப்பனவாய்ச் சொல்லக் கூடாது. சிவன் அரூப நிர்க்குணரா யிருக்குங்கால் அவரிடத்தில் சரூப சகுண மிருக்கமாட்டா; சரூப சகுண மிருக்குங்கால் அரூப நிர்க்குண மிருக்கமாட்டா. இரண்டுஞ் சிவனுக்குச் சொல்வதால் இரண்டும் ஒருகாலத்தி லில்லாவிட்டாலும் வேறு வேறு

காலத்திலாவது இருப்பதாய்ச் சொல்லவேண்டும். சொல்லுங்கால் ஒன்றிருந்தபோது மற்றொன் றிராது. இராதாகவே இரண்டும் வந்துபோகின்றன வாகவேண்டும்.எது வந்து போகின்றதோ அது அந்தப் பொருளுக்கு இயற்கைக்குணமெனக் கூறலொல் லாது; செயற்கைக் குணமெனவேகூறத்தகு மென்க.

இரண்டுஞ் செயற்கைக்குணமாகவே சிவன் அரூப நிர்க்குணனு மன்று; சரூப சகுணனு மன்றென்று சொல்லவேண்டும். அங்ஙனம் சொல்லுங்கால் வேறு யதார்த்த இயற்கைக்குணம் யாது? "கிணறு வெட்டப்போய்ப் பூதம் புறப்பட்டது" என்றபடி அரூபநிர்க்குணத்துவமும் போய் சரூபசகுணத்துவமும் போய் வேறு ஒரு குணத் தைத் தேடவேண்டியதாய் நேரிட்டது. அப்படித் தேடுதற் கிப்போதுள்ள வேதபுராண இதிகாசாகமங்கள் இடந்தரா. இரண்டையுஞ் சொல்வதில் இவ்வளவனர்த்த முண்டாகின்றமையால் இரண்டில் ஒன்றைச் சொல்வோமெனின் எதைச் சொல்லுகிறது? அரூபநிர்க்குணத்துவத்தைச் சொல்லுகிறதா? சரூப சகுணத்வத்தைச் சொல்லுகிறதா? அரூப நிர்க்குணத்வத்தைச் சொல்லுகிறதெனின் சரூபசகுணத்துவ மில்லாமற்போகின்றது. சரூபசகுணத்துவத்தைச் சொல்லின் அரூபநிர்க்குணத்துவ மில்லாமற்போகின்றது. அரூபநிர்க்குணத்துவத்தை மாத்திர முரிடையாகச் சொல்லி, வேண்டியபோது சரூபசகுணத்துவத்தைப் பெறுகின்றாரென்னின் சரூப சகுணத்துவத் தைப் பெறும் போது அரூப நிர்க்குணத்துவம் இருக்கிறதா? இல்லையா? இருக்கிறதெனின் சரூபசகுணத்துவம் வர விடமில்லை. வருமெனின் அரூபநிர்க் குணத்துவம் செயற்கையாகிறதுபோது வருகிற சரூபசகுணத்துவம் செயற்கை யென்று நாம் அரூபநிர்க்குணத்துவமே சொல்லாமலே விளங்கும். இரண்டும் செயற்கையாகிறபோது மூன்றாவது ஒரு குணம் தேட நேரிடுங் குற்றம் வருமென முன்னரே கூறினாம். அன்றி அரூபத்துவமும் நிர்க்குணத்துவமும் சரூபத்துவமும் சகுணத்துவமும் சொரூபகுணமா யிருக்க வேண்டு மானதால் அவை பிரியுமென்று சொல்வது கூடாது. பிரியுமெனின் சிவனே யில்லாமற்போவார். விளக்கினிடத்தில் வடிவமும் உஷ்ணமும் பிரகாசமும் பிரியுமென்று சொல்லலாமோ? அவை எப்போது பிரிகின்றனவோ அப்போது விளக்கென்தே யில்லாமற்போகின்றது. அது போல அரூபநிர்க்குணத்துவம் சரூபசகுணத்துவம் பிரியுமானால் சிவனே யில்லாமற் போவாரென்பது திண்ணம்.. நிற்க; ஒரு குணம் பிரிந்து ஒரு குணம் வந்ததாகவே வைத்துக்கொள்வோம். வருவதற்குமுன் அது எங்கே யிருந்தது? எந்தப்பொருளைப் பற்றியிருந்தது? அங்கே அந்தப்பொருளினின்றும் அக்குணம் பிரியும்போது அந்தப்பொருள் வேறு எந்தக்குணத்தை நூதனமாகப் பற்றியது? இன்னொரு பொருளிலிருந்து வந்த குணத்தை யென்னின் அந்தப்பொருள் எந்தப்பொருளினி ன்றும் வந்த குணத்தைப்பற்றியது? இவ்வாறு செல்லச்செல்ல அநவஸ்தா தோஷ முண்டாவதோடு கூடச் சொரூப குணத்தை விட்டுக் குணம் பிரியும் போது பொருளே நாசமாய்க்கொண்டு வருகின்றமையின் இவ்வாதம் மணம் பெறுவாதமாமென்க. அநவஸ்தாதோஷம் வந்தாலும் வரட்டுமென்று பார்த்தாலும் சிவன் எங்கும் நிறைந்து பூரணமாயிருப்பதால், ஒன்றினின்றும் குணம்பிரிந்து வருவதற்கு வேறு பொரு ளிருக்க விடமின்று. வேறுபொருளே யிருக்க விடமில்லாத போது அதினின் றும் குணம் பிரிந்து வருமென்பது கூடாதகாரியம். இனி யரூபநிர்க்குணத்துவம் யதார்த்தமாயுள்ளது, சரூபசகுணத்துவம் கற்பிதமாய் வந்து போகின்றதெனின் அரூபநிர்க்குணத்துவத்தையும் சரூபசகுணத்துவத்தையும் கற்பிதமாகவன்றி

யதார்த்தமாய் ஒப்பும் பிரதிவாதியாருக்கு இது சம்மதமேபடாது. அன்றி அது அத்வை திகளுடைய கொள்கையாயிருப்பதால் அதை யொரு போது மொப்பமாட்டார். சரூப சகுணத்துவம் யதார்த்தமாயுள்ளது, அரூப நிர்க்குணத்துவம் கற்பிதமாய் வந்து போகின்றதெனின் இப்படிச் சொல்வதும் பிரதிவாதியார் கட்சிக்கு விரோதமாகலின் இதையு மொப்பமாட்டார். (இவ்விரண்டில் சரூபசகுணத்துவமே யதார்த்தமா யுள்ளதென்கிற வரையில் நீலகண்டரது மதம். அரூபநிர்க்குணத்துவம் வந்துபோகின்றதென்ப தவர் மதமன்று.) சரூபசகுணத்துவமும் அரூபநிர்க்குணத் துவமும் சொல்வதில் இவ்வளவு தோஷமிருக்கின்றமையின் விசிஷ்டாத்வைதி யான நீலகண்ட சிவாசாரியார் மதத்தை அநுசரித்து நிர்க்குணத்துவத்தை யொப்பாமல் சகுணத்துவம் ஒன்றையேயானாலும் சொல்லவேண்டும்; அல்லது அத்வைதியான சங்கராசாரியார். மதத்தை அநுசரித்து நிர்க்குணத்துவத்தை யதார்த்த மாகவும் சகுணத்துவத்தைக் கற்பனையாகவுமாவது சொல்லவேண்டும். இவ்விரண் டையும் விட்டு இருட்டொளிச் சூரியனென்பது போலச் சகுணத்துவ நிர்க்குணத் துவங்க ளிரண்டையும் சிவனுக்கு யதார்த்தமாகச் சொல்வது கூடவேகூடாது. இவர் மதஸ்தர் அத்வைதமதத்திலிருந்து நிர்க்குணத்துவத்தையும், விசிஷ்டாத்வைத மதத்திலிருந்து, சகுணத்துவத்தையும் திருடி இரண்டையுஞ் சேர்த்து ஒரு மதமாகச் சில நூறுவருஷங்கட்கு முன் நவீனமாய்ச்சிருஷ்டித்துக் கொண்டனராகலின் இவர்கள் அத்வைதிகளுமன்று; விசிஷ்டாத்வைதிகளு மன்று. அவாந்தரமதஸ்தர் களாம். நிர்க்குணத்துவத்தை அத்வைதத்திற்கும் சகுணத்துவத்தை விசிஷ்டாத்வை தத்திற்கும் வாங்கின பிரகாரம் நியாயமாய்க் கொடுத்துவிட்டால் இவர்களுக்கு மதமே கிடையாது. மலடியென்ற சொல்லுக்கும், மகனென்ற சொல்லுக்கும் பொருளுண்டு. இரண்டையு மொன்றாய்ச் சேர்த்தால் பொருளில்லை; சொல்மாத்தி ரந்தான். அதுபோலச் சகுண மதமும் நிர்க்குணமதமு முண்மையாயுண்டு. இரண்டையு மொன்றுசேர்த்துச் சகுண நிர்க்குண மதமொன் றுளதோவெனின் இல்லை யென்பதாம், அத்வைதிகள் சொல்லுகிறபடி சிவனுக்குச் சரூபமுஞ் சகுண மும் கற்பனையேயன்றி யதார்த்தமல்ல வென்பதற்கும், அவை மாயையினாலே கற்பிக்கப்பட்டன வென்பதற்கும் பிரமாணங்கள் வருமாறு: -

ஸாமவேதம் மைத்திராயண்ணி யுபநிஷத் 2 - வது பிரபாடகம்.

ரூபமற்றவனாதலாலும். (7)

ஷெ ஷெ 6-வது பிரபாடகம்.

பிரமத்திற்கு மூர்த்தம் அமூர்த்தம் என இரண்டு ரூபங்களுள்ளன. எது மூர்த்தமோ (உருவமோ) அது அசத்தியமானது; அமூர்த்த மெதுவோ அது சத்திய மானது. இதுதான் பிரமம்.

சுக்கில யசுர் வேதம் நிராலம்போபநிஷத்

சுத்தம், சிவம், சாந்தம், நிர்க்குணம் இந்தச் சத்தங்களால் சொல்லத்தக்கதாயும் வாக்குக்கெட்டாததாயும் இருக்கிற சைதன்னியமே பிரமம்.

சூதசங்கிதை பரசிவசொருப விசாரம்.

மறைமுதல் தனக்கு நாமரூபங்கள் மருவுதலில்லையே யெனினும்
கறையற விளங்குமாயையினாலே கற்பிக்கப்பட்டனவாகும். (16)

ஷை மோசகனையுரைத்தது.

குறிகுணமில்ல துவாயன் பருளங்கொள்ளுந்தூய
முத்தாகி மணியாகி விளங்குபரசிவ நினையே முன்னா நின்றேன். (17)

வாயுகங்கிதை இலிங்கோற்பத்தி

நிகரினிர்க்குணத்தை மகேச்சுரனோடு சதாசிவன் றன்னை. (18)

திருவாசகம்.

ஒரு நாமம் ஒருருவம் ஒன்றுமில்லாற்கு ஆயிரம்
திருநாமம் பாடித்தெள்ளேணங் கொட்டாமோ.

சுந்தரவேடத்தொருமுதலுருவுகொண்
டிந்திரஜா லம்போலவந்தருளி.

(உருவுகொண்டுவந்தது இந்திரஜாலமாகலின் உண்மையன்றென்பதாம்.)

குணங்கடாமில்லா இன்பமே.
குணங்களுங் குறிகளுமிலாக்குணக்கடல்.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய வுபநிடதம்.

நாமரூபம் வேறும் உண்மையிலெல்லாம்
பொய்யாலுண்டாகும் அனைத்துமன்றே. (18)

ரிபுகீதை 2 - வது அத்தியாயம்.

நாமமுருவெவையுமிலாப்பிரமநீயே. (5)

கூறுபடாக்குணாதீத சொரூபநீயே

குணங்குறிகளெவையுமிலாச் சொரூபநீயே. (21)

ஷை 12-வது அத்தியாயம்.

குணங்களிலா நிர்க்குணமாம் பிரமரூபம். (21)

விஷ்ணு புராணம் முதலம்சம் மூன்றாம் அத்தியாயம் காலப்பிரமாணம்.

மயித்திரேயர் பராசரமுனீந்திரரை நோக்கி முனிசிரேஷ்டரே! நிர்க்குணமும் அப்பிரேயமும் சுத்தமும் நிர்ம்மலமுமான பரப்ரம்மத்துக்குச்சிருஷ்டி திதி சங்காரத்து வம் எப்படிக்கூடுமென்று கேட்க. (

ஷை ஆறாமம்சம் யோகமார்க்கவுபதேசம்.

ஏகபாதமுள்ளது மிரண்டு பாதமுள்ளதும் அனேகபாதமுள்ளதும் பாதமில்லாத துமான சகலமும் ஸ்ரீ அரிபகவானுடைய மூர்த்தஸ்வரூபம். இது சிந்திக்கக்கூடிய தானாலும் மூன்று பாவனைகளுள்ளதாகையால் சுத்தமன்று...................................... வித்துவான் களாலே சத்தென்று சொல்லப்பட்ட அமூர்த்த ரூபமாம். நாம ரூபாதிகற்பனைக ளில்லாத சொரூபத்தைத் தியானங்கொண்ட மனதினாலே கிரகிப்பது சமாதியென்று சொல்லப்படும்.

திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள்.

இப்படியன் இந்நிறத்தன் இவ்வண்ணத்தன் இவன் இறைவனென் றெழுதிக்கா ட்டொணாதே.

வைதீகசைவர் தாந்திரீகசைவர்.

இவர் முடிவாக “வைதீகசைவர் வேதசிவாகமங்களைத் தெளிந்து அவ்விரு வித நூல்களினுங் கூறிய வநுட்டானங்களையும் நிட்டையையும் மேற் ய கொண்டவர்கள். தாந்திரீகசைவராவர் சிவாகமமொன்றினையே விசாரித்து அது வேதத்தின் பாஷ்யமாயிடுதலைத் தெளிந்து வேதாவிரோத புத்தியுடன் அச்சிவாகமா நுஷ்டானத்தையும் அதிற்போந்த் நிட்டையையு மேற்கொண்டவர்கள்" என்றார். வைதிகசைவர் வேதசிவாகமங்களைத் தெளிந்து அதன்படி அநுஷ்டானஞ் செய்வோர் எனச் சொன்ன விவரே, மற்றொரு நாகை நீலலோசனியில் "வேதத்தின் வழிநின்று சிவனைவழிபடுவது வைதிகசைவமும், ஆகமத்தின் வழிநின்று சிவனை வழிபடுவது ஆகமசைவமுமாம்” எனக் கூறினார். இவ்விரண்டில் சத்திய மெது? அசத்திய மெது? நாம் கூறுவதியாதெனின் வேதத்தின் வழிநின்று சிவனை வழிபடுவதே வைதிக மாகிய சைவமாமென்க. சிவாகமம் ஒன்றனையே கொண்டு அதன் வழி நின்றவர்

ஆகமசைவ மென்கிறாரே. அஃதுண்மைதான். அதனுடன் வேதாவிரோத புத்தியுடன் என்கிறாரே. அது பின்னும் உண்மைதான். இது சத்துவகுணமுள்ள போது எழுதிவிட்ட வாக்கியம் போலும். அடுத்து ராஜஸகுணமே லிட்டு 'வேதத்தின் பாஷியம்" என்கிறார். இது பொருந்தாது. இவர் சென்ற நந்தனஹூ ஆனிமீ 8உ நாகை நீலலோசனியில், "வேதம் உலகினர்க்குரியது, சிவாகமம் சத்தினிபாதர்க் குரியது." என்றும், "வேதம் பல தெய்வங்களைக் கூறுவது, சிவாகமம் சிவனை மாத்திரம் கூறுவது" என்றும், "வேதம் சுவர்க்கத்தை யளிப்பது, சிவாகமம் சாலோகாதிகளை யளிப்பது" என்றும், "வேதம் பசுநூல் சிவாகமம் பதி நூ" லென்றும், "வேதம் மயக்கஞானத்தைக் கொடுப்பது, சிவாகமம் அதனைத் தவிர்த்துத் தெளிந்த ஞானத்தைப் பயக்குவது" என்றும் இவ்வாறு பல விதமாய் வரைந்தமையானென்க. பலவிதத்திலும் மேலெழுதியபடி குறைவுபட்ட வேத (?) த்திற்குப்பலவிதத்திலும் மேற்பட்ட சிவாகமம் (?) உரையாமா? உலக நூலும் பசு நூலும் மயக்க ஞான நூலும் இன்னும் இப்படிப்பட்ட பல அயோக்கியதையைக் கொடுக்கும் நூலுமான வேதத்திற்கு மோக்ஷ நூலும் பதிநூலும் தெளிந்த ஞான நூலும் இன்னும் இப்படிப் பட்ட பல யோக்கியதையைக் கொடுக்கும் நூலுமான ஆகமம் உரையாமா?" "அதரூமத்தைச்செய்" என்கிற நூலொன்றினுக்குத் "தருமத்தைச்செய்" யென்கிற நூல் உரையாமா? மூலத்திற் சொன்னபடி தானே யுரையுமிருக்கவேண்டும். மாறுபடலா மா? உள்ளதை விளக்கிச் சொல்லாததே யுரையன்றாமாயின் நேர்விரோதமாகச் சொல்லும் நூலை உரையெனச் சொல்வ தெங்ஙனம் பொருந்தும்? வேதம் மோக்ஷங் கொடாதென்றால் அதை விளக்கியன்றா ஆகமஞ் சொல்லவேண்டும்? அதை விட்டு மோக்ஷம் கொடுக்குமெனச் சொல்லலாமோ? அப்படிச்சொன்ன ஆகமத்துக்கு வேதத்தோடு என்ன சம்பந்த மிருக்கிறது? இருளுக்கும் ஒளிக்குமுள்ள சம்பந்தம் போற்றானே. "சித்தாந்தமாவது காமிகம் முதலியனவாம். இதில் உயர்ந்தது பிறிதொ ன்றுமில்லை. இந்தச் சைவ நூல் மூலமாய்ச் சதுர் வேதங்களும் இதினின்றும் பிறந்தனவாம்" என மற்றொரு நீலலோசனியில் இவரே கூறியிருக்கின்றனர். இதனால் ஆகமத்தினின்றும் வேதம் வந்ததென விளக்கமாயிற்று. ஆகமத்தினின்றும் வந்த வேதத்திற்கு ஆகமம் உரையாமோ? மூலம் முன்னும் உரை பின்னுமன்றோ இருக்கவேண்டுவன?

ப்ரம்மவித்தியா 7-வது புத்தகம் 11-வது 12-வது பத்திரிகைகளில் மதுராந்தக வாசி கூறியபடி

* கூர்மபுராணம் 11-வது அத்தியாயத்தில் நாராயணர் வசனம் வருமாறு: -

---

* தமிழிலுள்ள கூர்மபுராணம் இலிங்கபுராண முதலிய புராணங்களில் ஷை பொருளுள்ள செய்யுள்கள் காணப்படவில்லை. எடுத்து விடப்பட்டிருக்கின்றன. இப்படியே இன்னும் பல புராணங்களில் ஆகம விரோதமான வசனங்கள் எடுபட்டிருக் கின்றன.. சமயம் நேர்ந்தபோது அவற்றை எடுத்துக் காண்பிக்கப்படும்.

சமஸ்கிருத சுலோகத்தின் மொழிபெயர்ப்பு.

“ரிஷபத்தைத் துவஜமாக வுடையவரே! வேதத்துக்குப் புறம்பான பாபிகளைக் காப்பாற்றும்பொருட்டு மிகவும் மோகிக்கத்தக்க ஆகமசாஸ்திரங்களை நாம் இருவருஞ்செய்வோம்."

“இவ்விதம் விஷ்ணுவால் ப்பட்டவராய் உருத்திரன் அஞ்ஞானமயமான சாஸ்திரங்களைச் செய்தார். விஷ்ணுவும் உருத்திரனால் ஏவப்பட்டவராய்ப் பாஞ்சராத்திர முதலிய நூல்களைச் செய்தார்."

“காபாலம், லாகுளம், வாமம், பைரவம், பூர்வச்சிரமம், பாஞ்சராத்திரம், கௌலம் இவைகள் தவிர வேதபாஹியமான அளவற்ற நூல்கள் அருளிச் செய்தார்கள்.”

* இலிங்கபுராணம் 19 - வது அத்தியாயம்.

“இந்தவுலகத்தார் மோகிக்கும் பொருட்டு வேத விருத்தமான வாமம், பாசுபதம், கௌலம், லாகுளம், பைரவமுதலான அனேக ஆகமங்கள் என்னாலருளப் பட்டன.”

பாத்மோத்தரபுராணம் 9 - வது அத்தியாயம்.

"ஓ வசிஷ்டமக முனிவரே ! உலகத்தில் சைவாகமத்தைக் கோருகிறவர் சிலர், யாமளத்தைக் கோருகிறவர் சிலர். இதுவுமன்றி வேதவிருத்தமான் ஆகமங்கள் எவ்வளவுண்டோ, அவைகளைப்பற்றிக் கொடிய கலிகாலத்தில் அந்தணர்கள் மிக்க நம்பிக்கையோடு கோரமான பாவங்களைச் செய்வார்கள்.”

பவிஷ்யோத்தர புராணம்.

விசாலமான நேத்திரத்தை யுடைய பார்வதியே! அந்தணர்கள் வேத நிந்தை யுடையவர்களாயும் தங்கள் கர்மங்களை விட்டொழிந்தவர்களாயும் மகா கோரமான கலியுகத்தி லுண்டாகப் போகிறார்கள்.

ஆகமகாரம் 13 - வது சுலோகம்.

“வேதம், சாஸ்திரம், புராணம் இவைகள் மிகத் தாழ்ந்த வேசியைப் போலும். ஒவ்வொரு சைவாகமமும் வீட்டுக்குள் தன்னாசாரம் தவறாமலிருக்கும் குலஸ்திரீயைப்போலுஞ் சொல்லப்படும்.”

இப்படிப்பட்ட வேத விருத்தமானதும் மோகத்தைச் செய்யத்தக்கதும் வேதான திகாரிகளைக் காப்பாற்றும் பொருட்டுச் செய்யப்பட்டதும் வேததூஷணஞ்

செய்வதுமான ஆகமம் வேதித்துக் குரையெனச் சொல்லப்படுமா? இவ்வளவு தோஷமும் முன் பின் முரணும் இருப்பதால் இவருடைய வாக்கியம் பழுதுள்ள வாக்கியமேயா மென்க.

வைதிகசைவ மின்னதெனவும் ஆகமசைவ மின்னதெனவுந்தான் சொல்லி விட்டாரே. இனி யிவரென்ன சைவரென ஆராய்வாம். வேதத்தைப் பசு நூல் மயக்க நூல் உலக நூல் எனவும், ஆகமம் அவற்றிற் கெதிர்மறையாகப் பதிநூல், தெளிவு நூல், மோக்ஷ நூல் எனவும் சொல்லிவிட்டமையாலும், ஷை நாகை நீலலோசனி யிலேயே வேதம் தமக் கவசியமில்லையெனச் சொல்லிவிட்டமையாலும், 'வேதத்தின் வழிநின்று சிவனை வழிபடுவது வைதிகசைவம் என இவரே எழுதிவிட்டமையாலும் இவர் வைதிகசைவத்தினின்றும் விலகினவரானார். ஷை நீலலோசனியில் "இனி இதனால் துணியத்.தக்க வுண்மை பௌராணிக சைவ முயர்ந்ததா? வைதிக சைவ முயர்ந்ததா? ஆகம சைவம் உயர்ந்ததா?" என்கிற கேள்வி போட்டு, அதற்கு விடையாக, "புராணத்தினும் வேதம் உயர்ந்தது, வேதத்தினும் சிவாகமம் உயர்ந்தது" என்று கூறி அதன் பேரில் "ஆகம சைவமே சர்வோத்த மமென ஒப்ப முடிந்ததாயிற்று" என்றமையாலும் இந்தச் சைவமே தமக்குரியதெனப் பலமுறை யெழுதியிருப்பதாலும் தாந்திரீகசைவரென அவர்வாக் கினாலேயே சொல்லிக் கொண்டவரானார்.

நிற்க, வாயுசங்கிதை பாசுபதயோகமும் எண் வகை நாமமுமுரைத்த அத் தியாயத்தில் 5-வது செய்யுளில் "நான் மறையை...... இருபத்தெட்டாகமம் தழுவாது" எனறதனாலும், சூத சங்கிதை வீசிட்ட தரும விசாரமுரைத்த அத்தியாயத்தில் 14-வது செய்யுளில் "முன்னதுகாபாலாதி பேதத்தால் மொழி பலவிதப்படும் அதனில், பின்னது காமிகாதி பேதத்தால் பேசிடும் இருபத்தெண் வகையாய், மன்னிடும் ஈது விசேடமாம் இதனின்வைதிக தருமமுத்தமமாம். என்றதனாலும் இருபத்தெட்டு ஆகமங்கள் வேதசம்பந்தம் அற்றதென்றும் வைதிகதருமத்தினும் இருபத்தெட்டா கமம் தாழ்ந்ததென்று மாவதோடு, இவர் வனாந்தபடி இவர் அவைதிக சைவரும் தாந்திரீக சைவருமாகின்றார்.

கேட்ட கேள்வியைத் திருப்பிக் கேட்டல்.

நாம் வினவிய வினாக்களில் அடியில் காண்பித்த மூன்று வினாக்களுக்கு விடைபகராமல் திருப்பி அத்வைதிகளைக் கேட்கின்றார்.

நாம்கேட்ட ஷை மூன்று வினாக்கள் வருமாறு: -

(1) பதிக்குப் பசு பின்னமா அபின்னமா? "பின்னாபின்னமா? பின்னமாயின் பதிக்குப் பூரணத்துவங் குறையும்; அபின்னமாயின் பதியே பசுவாகிப் பசுவுக்குள்ள பாசம் பதியையுஞ் சாரும். பின்னா பின்னமாயின் மேற்படி இருவித தோஷமும் பொருந்துவதனோடு நேர்மறுதலையான இருவித தர்ம்மம் ஒருபொருளின்க ணிருத்

தல் அமையாது. அன்றிப் பதி பசு ஆகிய இரண்டுபொருள்களில் ஆதாரமெது? ஆதேயமெது? ஆதார ஆதேயங்களுக்குத் திருட்டாந்த மொன்று கூறவேண்டும்.

(2) பதிக்கு உலகம் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? பின்னமாயின் பதி பரிபூரணப் பொருளாகாமற் போகும்; அபின்னமாயின் பதியே உலகாய் உலகத்தி லுள்ள சடத்துவம் பதியைச் சாரும். பின்னாபின்னமாயின் மேற்படி இருவகைத் தோஷங்களும் பொருந்துதலோடு நேர்மாறான இருவகைத் தர்ம்மம் ஒரு பொருளின் கணிருத்தல் அசம்பவமாம்."

(3) மாயைக்கு உலகம் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? மாயையினிடத்து உலகுண்டாதல் மாதாவினிடத்தில் பிள்ளையுண்டாதல் போலா? வித்தினின்று மரமுண்டாதல் போலா? பால் தயிராதல் போலா? இவைகளில்லா விடில் வேறெதுபோல்! மாயையின்கண் உலகம் பொருளா? குணமா? தொழிலா?"

கேட்ட ஷை கேள்விகளுக்குத் தமது பக்ஷமாக விடைதரவேண்டியதை விட்டு, திருப்பி அத்வைதிகளைக் கேட்பதினானும், அதற்கு விடைபகரின் இவரது மதத்தி ற்கே ஊனமாமென்பது அவ்வினாக்களினாலேயே விளங்குகின்றமையினானும், அத்வைதிகள் பிரமம் ஒன்றே பொருளெனச்சொல்வதாய் இவரே பலவிடங்களிற் கூறுவதனானும், ஒன்றேபொருளென்பாரைப்போய் அப்பொருளுக்கு மற்றப்பொருள் பின்னமா அபின்னமா என்பன முதலியவினாக்கள் வினவுவது முற்றும் தெரியாமையே யாமெனவும் ஆதலால் பயந்து ஒளிந்தே மறுமொழி பேசாமற் போனாரெனவும் அறிந்துகொள்க. அத்வைதிகளைத் திருப்பிக் கேட்டாலுங் கேட்கட் டும். தமது பக்ஷத்துக்கு விடை சொல்லி யல்லவோ கேட்கவேண்டும்? அங்ஙன மின்றிக் கேட்பதும் அதிலும் கேட்கப் படாத கேள்விக்கேட்பதும் அபஜெயத்திற்கே யிடமாமென்க.

விடைகூறாமல் மௌனஞ் சாதித்தது.

இதனடியில் காட்டிய 6-வது இலக்கக் கேள்விக்கு முற்றும் மௌனமே சாதித்தார்.

"6 வியாசமுனிவரியற்றிய வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு நீலகண்ட சிவாசாரியார், சங்கராசாரியார், இராமாநுஜாசாரியார், மத்துவாசாரியாராகிய இந்நால்வரும் தனித் தனியே பாடியஞ்செய்தருளினார்கள். இதில் சைவபாடியம் நீலகண்ட சிவாசாரியா ரியற்றியது. இப்பாடியத்தை யிப்போதுள்ள ஞானாமிர்தத்தைச் சார்ந்த சைவசித்தாந் திகள் தங்கள் பாடியமாக வொட்புக்கொள்ளுகின்றனரா?"

இந்தக் கேள்விக்கு ஒப்புக்கொள்ளுகின்றார்களென்றாவது ஒப்புக்கொள்ளவில் லை யென்றாவது சொல்லவேண்டும். ஒன்றும் பேசாமையினால் "சைவம் சைவம்" எனக் கும்பலில் கோவிந்தம் போடுஞ்சங்கதி வெளிப்படுமென்று பயந்தொளிந்தா ரெனத் தெரிகின்றது.

நீலகண்டசிவாசாரியர் மதம் வேறு, இவர் மதம் வேறு.

இனி நீலகண்ட சிவாசாரியார் மதத்திற்கும் இவர் மதத்திற்கு முள்ள தார தம்மியங்களை யெடுத்துக்காட்டுவாம்: -

1. நீலகண்ட சிவாசாரியார் முற்றுஞ் சகுணவாதி; இவர் சகுண நிர்க்குணவாதி.

2. அவர் கைலாயபதவி யென்றும் அழியாதென்கிறவர்; இவர் அப்பதவியும் அழிந்துபோம் என்கிறவர்.

3. அவர் கைலாயத்தில் போயிருப்பதுவே முத்தியென்கிறார். இவர் அப்பதவியும் அழ்ந்துபோவதால் அதையே முத்தியென் றொப்புகின்றனரில்லை.

4. அவர் வருணாசிரம தருமங்களை யொப்புக்கொள்ளுகின்றவர்; இவர் பிரமசமாஜிகளைப்போல ஒப்புக்கொள்ளாதவர். (இதை யிவரினத்தார் ஒப்புவதில் லை.)

5. அவர் வேதம் அபௌருஷேயமென்பவர்; இவர் பௌருஷேயமென்கிறவர்.

6. அவர் வேதம் அந்தணர்க்கே யுரியதென்பவர்; இவர் ஜாதியையொப் பாமையால் பிரமசமாஜிகளைப்போல எவர்க்கும் உரியதென்பவர். (இதையு மிவரினத் தா ரொப்புவதில்லை.)

7. அவர் வேதஞ் சுதந்தரப் பிரமாணமென்றும் வேதத்தைச் சார்ந்தே ஆகமம் பிரமாணமென்றும் கூறுகின்றவர்; இவர் வேதத்தைச் சாராமலே ஆகமம் பிரமாணம் என்கிறவர்.

8. அவர் வேதம் மோக்ஷ நூலென்கிறவர்; இவர் அது பசுநூல் உலக நூல் மயக்க நூல் என்கிறவர்.

9. அவர் வேதத்தில் சிவனே பரத்துவமென்று கூறுவதாய்க் கூறுபவர்; இவர் பல தேவதைகட்கும் பரத்வஞ் சொல்லுகிறதென்கிறவர்.

10. அவர் பாஷியத்தைச் சிவத்விஜர், தங்கள் பாஷியமாகக் கொள்ளுகின்றார்கள். இவர், அதைத் தம் பாஷியமாகக்கொள்ளாது அதற்கு மாறுபடு கிற சிவஞானபோத சிவஞானசுவாமிகளுரையைத் தம்பாஷியமாகக் கொள்ளுகின் றவர். ஷை சிவஞான சுவாமிகளுரையை ஷை சிவத்விஜர்கள் ஒப்புக்கொள்வ தில்லை. இவர்பக்ஷத்தாரான சாமக்குளத்தான் என்ற ஸ்ரீ வெங்கடரமணதாஸ் என்பவர், மற்றப்பாஷியங்களுடனே நீலகண்டபாஷியத்தையும் பூர்வபக்ஷமெனக் கூறித்தள்ளி, சிவஞானசுவாமிகளுரையையே சித்தாந்தமெனக்காட்டி அதுவே தம் பக்ஷமென வரைந்தார்.

அதுவருமாறு: - விஜயஹூ த்து ஆவனிமீ 282 நாகை நீலலோசனியின்படி "வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு (நீலகண்டபாஷியம், சங்கரபாஷியம், இராமாநுஜபாஷியம், மத்தவபாஷயம்) இந்த நான்குபாஷியங்ளே பிரபலமாம். இனிச் சிவஞானபோத நெறியில் உபயபாஷைகளிலும் இலகுபாஷிய குருபாஷியங்கள் செய்யப்பட்டு மெய்கண்டசந்தான சித்தாந்த சைவபரம்பரையொன்று வெள்ளிடைமலை போல் விளங்கி நிற்கின்றது. இதுவோ ஏனையோர் கொண்டமுடிபெல்லாம் பூர்வபக்கமெனக் கட்டி மெய்யிதுவென நாட்டி முன்னிற்பது." இந்தவாக்கியத்தினாலே நீலகண்டர் மதம் வேறென்றும் இவர்மதம் வேறென்றும் ஸ்பஷ்டமாய் விளங்குகின்றன. நீலகண்ட பாஷியம் பூர்வபக்ஷமென்றும் இவரினத்தாரியற்றிய சிவஞான போதவுரை சித்தாந்த மென்றும் கூறியதனாலும் இவரது பரம்பரை வெள்ளிடைமலைபோல் விளங்குகின்றதென்பதனாலும் இவர் மதப்பிரகாரம் இவரது மதம் மேலெனவும், நீலகண்டரது மதம் தாழ்வெனவுமாவதோடு நீலகண்டரது மதம் வெள்ளிடைமலை போல் விளங்காமல் மறைந்து கிடக்கின்றதெனவும் ஏற்படுகின்றது.

11. அத்வைதிகளுக்கும் நீலகண்டமதஸ்தரான சைவ விசிஷ்டாத்வைதிகளுக்கும், வைணவவிசிஷ்டாத்வைதிகளுக்கும், மாத்துவர்களுக்கும், வீரசைவர்களுக்கும், சாக்தர்களுக்கும், வல்லபர்களுக்கும் சூத்திரபாஷிய மிருப்பது போல இவர்மதத்துக் கில்லவேயில்லை. அன்றி அத்வைதிகள் முதலாயினார்க்கு உபநிஷத்பாஷியம் இருப்பது போலவும் இவர்மதத்துக்கு இல்லை.

12. அவர் உலகத்துக்குப் பிரமத்தை அபின்ன நிமித்தோபாதானமாகக்கூறி, கேவல நிமித்தகாரணவாதங் கூறுவோரை மறுக்கின்றார். இவர் பிரமத்தைக் கேவல நிமித்தகாரணமாகவே கூறுகின்றார். அவர் உலகத்துக்கு உபாதானம் (குடத்துக்கு மண்போல்) பிரமத்தைக்கூற, இவர் மாயைபோலென்கிறார். அவர் பிரமமான சிவனது காரியமாக வுலகைச்சொல்வதால் உலக மெல்லாஞ் சிவமயமென்கிறார். இவர் மாயகாரியமெனபதால் மாயாமயமென்று சொல்லவேண்டியவராகின்றார். ஆதலால் சிவமயம் என்ற சொல் இவராவது இவரினத்தாராவது சொல்ல உரியரல்லர்.

13. அவர் பிரமமான சிவனது காரியம் ஜீவனென்று சொல்லி, ஜீவனைச் சிவாம்சம் என்கிறார். அதை இவர் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனரில்லை.

14. குடத்துக்கு மண்போல வுலகிற்குச் சிவனை முதற்காரணமாகக்கூறுவதால் அவர் சிவவாதி; அதை மறுத்து மாயையைக் கூறுவதால் இவர் மாயாவாதி.

15. அவர் ஜீவன் மலமுள்ளபோதும் ஒழிந்தபோதும் அணுவென்கிறார். இவர் மலமுள்ளபோது அணுவென்றும் ஒழிந்தபோது வியாபகமென்றும் கூறி என்றும் அணுவென்பவரை மறுக்கின்றார். அவர் என்றும் அணுவென்ன, இவர் முன்பு வியாபகம், பின்பு வியாபகம், இடையில் மாத்திரம் அணுவென்கிறார்.

16. அவர் ஆன்மாவைச் சத்தென்ன, இவர் சதசத்தென்கிறார்.

17. அவர் சிவன் கைலாயத்திலிருக்கிறாரென்றும் அவரதி ஞானம் எங்கும் வியாபகமென்றும் சொல்லுகிறார். சூரியன் ஒரு இடத்திலிருந்து அவனது பிரகாசம் எங்குமிருப்பது போலாம். இவர் சிவனே யெங்கும் பரிபூரணர் என்கிறார்.

18. அவர் ஸ்மிருதிகளிற் கூறிய கர்மங்களை அநுஷ்டிக்கவேண்டுமென்றும் ஸோமபூஷணனான ஸோமனை (சிவனை) ஸோமயாகத்தால் ஆராதிக்க வேண்டும் என்று கூற, இவர் ஸ்மிருகிகளையும் ஸ்மிருதிகர்மங்களையும் வைதிக சம்பந்த மான யாகாதிகளையும் தூஷித்தது கங்குகரையில்லை.

19. விரஜாநதியைக்கடந்து விஷ்ணுலோசஞ்சென்று பிறகு சிவலோகப் பிராப்தி யுண்டாமென்கிறார். இவர் அதை யொப்புக்கொள்ளுகின்றனரில்லை.

20. அவர் பிரமலோகத்தையடைந்து அங்கு பிரமதேவனுடன் வசித்தே பிறகு மோக்ஷமடையவேண்டுமென்றனர். அதை யீவரொப்பமாட்டார்.

21. அவர் முத்தியிலுஞ் சரீரம் உண்டென்கிறார். இவர் அதையொப்பார்.

22. அவர் முத்தியில் ஜீவன் முற்றும் சிவசாமியம் பெற்றுப் பஞ்சகிருத்தியஞ் செய்வான் என்கிறார். இவர் அதையொப்பாது சார்ந்ததன்வண்ணமாய் மலம் நீங்கிச் சிவனைச்சார்ந்து சிவனாய் நிற்பானென்கிறார்.

23. அவர் எக்காலத்தும், ஜீவன் சிவைக்கியம் பெறமாட்டான் என்கிறார். இவர் இரண்டறக்கலத்தலென்னும் போலி ஐக்கியங் கூறுகின்றார்.

24. அவர், சூட்சும சிதசித்விசிஷ்டமே பிரமம் என்பவர். இவர் நிர்விசேஷமே பிரமம் என்பவர்.

25. அவர் முத்தியில் ஜீவபேதங் கூறினாரில்லை. இவர் விஞ்ஞான கலராதி பேதமொப்புகின்றார்.

26. அவர் சந்நியாசத்தை யொப்புகின்றார். இவர் ஒப்பார்.

இன்னும் இவ்வாறு இவர் மதத்துக்கும் அவர் மதத்துக்கும் அனேக பேதங்களிருக்கின்றமையால் அவர் மதம்வேறு, இவர் மதம் வேறு. ஆதலால் அவர்வழிவந்த மதந்தான் இவர் மதமெனச் சொல்லப்படாது.

கண்ணொளிவிஷயமாக முன்றொடர்ச்சி

கண்ணுக்கு ஒளியுண்டெனத் தாபிக்க வெழுந்த வெங்கடரமணதாஸ ரென்பார், பூனையாதிகளுக் கிரவில் ஏன் கண் தெரிகின்றதெனக் கேட்டனரன்றா? பூனையாதி களுக்குக் கண்தெரிகின்றதென்றாரேயன்றி மனிதர்களுக்குக் கண் தெரிகின்றதென்று

தாபித்தனரில்லை. பூனையாதிகளுக்குக் கண்தெரிவதையே ஆதாரமாகக்கொண்டு உபமானங் கூறுவாராயின் ஆன்மஞானத்தை அஞ்ஞானம் மறைக்கின்றதென்று கூறும் உபமேயத்துக்கு அது பொருத்தமுறாது. ஏனென்னில் இரவில் இருளானது பூனையாதிகளுடைய கண்ணை மறைக்கவில்லை. சோமசுந்தரநாயகரும் "கண்ணொளியைப் பூதவிருள் மறைத்தது போலாம்" என்றும், "கண்ணொளியையே பூதவிருள் மறைப்பதன்றி" என்றும் கூறி யிருக்கின்றனர். இவரது மதஸ்தரான சிவஞானசுவாமிகள் முதலானோரும் அவ்வண்ணமே கூறியிருக்கின்றனர். ஆதலால் பூனையாதிகளினது கண்ணுபமானம் உபமேயத்துக்குப் பொருத்தமுறாதென்க.

நிற்க; ஆன்மா அஞ்ஞானத்தோடேனும் ஞானத்தோடேனும் இருக்குமே யன்றித் தனித்து நில்லாதென்றும், இந்தவுபமேயத்துக் குபமானமாகக் கண் இருளோடேனும் ஒளியோடேனும் கூடியிருக்குமேயன்றித் தனித்து நில்லாதென் றுங்கூறுவதிவர் மதம். இதற்குச் சரியாக இவரது மதஸ்தரான திருநெல்வேலி ஜில்லா பொன்னை மாநகரம் ஸ்ரீ கவிராஜ அழகிய நம்பியாபிள்ளையவர்கள் குமாரர் ஸ்ரீ ஆரியங்காவுப்பிள்ளை அவர்கள் எழுதிய "பெரியர் அற்புதத்திரட்டு, சைவ சித்தாந்த நவநீதம்" என்னும் நூலின் கண் சைவசித்தாந்த நவநீதமென்னும் பகுதியில் 108 வது பக்கத்தில் 79 வது வினாவில் "ஆன்மாக்கள் எக்காலத்தினுந் தனித்திருக்கின்றதில்லையோ?" என்னும் வினாப்போட்டு, அதற்கு விடையாக "கண்ணானது ஒருக்கால் ஒளியோடும் ஒருக்கால் இருளோடுங் கூடியிருப்பதன்றி, எக்காலத்திலுந் தனித்திராதது போல ஆன்மாக்களெல்லாம் ஒருக்கால் மலத்திலே யும் ஒருக்கால் பரமசிவத்திலேயும் கூடியிருப்பதன்றி எக்காலத்திலும் தனித்திரார் கள்" என்றெழுதி யிருக்கின்றார். இந்த உபமேயத்துக்குப் பொருத்தமாகப் பூனையின் கண் இருளோடு ஒருகாலத்தும் ஒளியோடு ஓர்காலத்துங் கூடியிருக்கவேண்டும். அவ்வாறு கூடியிருக்கவில்லையென்பதற்குச் சாக்ஷி: அப்பூனையாதிகளினுடைய கண், பகலிலும் இரவிலும் அவர் கேள்வியின்படி ஒளியினுதவியின்றிப் பொருள் களை யறிகின்றமையேயாம்.

பூனையாதிகளினுடைய கண்ணை யுபமானமாகச் சொல்வதில் அது என்றும் இருளின்றி யொளியினையே பெற்றிருக்கின்றமையின் அதுபோல ஆன்மாவும் அஞ்ஞானமின்றி யென்றும் ஞானத்தையே பெற்றிருத்தல் வேண்டும். அங்ஙன மாங்கால் அஞ்ஞானத்தைப் பெற்றிருப்பது ஓர்காலமென்றும், ஞானத்தைப் பெற்றி ருப்பது ஓர்காலமென்றும் சொல்வதோடு, அஞ்ஞானத்தை யொழித்து ஞானத்தைப் பெறவேண்டுமென்றுஞ் சொல்வது பொய்யாம். அன்றி ஆன்மாவின் ஞானத்தை அஞ்ஞானம் மறைத்ததென்பதும் பொய்யாம். பொய்யாகிறபோது ஆன்மா ஞானப்பிர காசமாகவே யென்றும் இருப்பதாய் ஆகின்றது, ஆகின்ற போது அதற்குப் பந்தமென்ப தில்லை. பந்தமில்லாதபோது பிறப்பிறப்பும், ஆகாமிய சஞ்சித பிராரத்த வினைக ளும், சாக்கிர சொப்பனசுழுத்தியவத்தைகளும், தூல சூட்சுமகாரணசரீரங்களும், ஞாதாஞானஞேனயங்களான திரிபுடிகளும், ஆதிஆத்மீக ஆதிதெய்வீக ஆதிபௌதீக தாபத்திரயங்களும், நல்வினை தீவினைகளும், பாவபுண்ணியங்களும், சத்துவ ரஜோ தமோகுணங்களும், யான் எனதென்னும் செருக்கும், காமவெகுளி மயக்கமுமின்னும் அஞ்ஞானசம்பந்தமான வெவைகளும் இல்லையாம். இவையில்லாதபோது பந்த மொழிந்து முத்திபெறுதலு மில்லையாம். முத்தியே இல்லாதபோது வைதீக

தாந்திரீக அநுஷ்டானங்களும் அநாவசியமாம். அவை அநாவசியமான போது வேதாகமசாஸ்திர புராணேதிகாசங்களும் அநாவசியமாம். அவை அநாவசியமான போது சத்தப்பிரபஞ்ச பொருட்பிரபஞ்சங்களும் ஈசுவரன் சிருட்டி செய்யவேண்டிய ஆவசியமில்லை. அநாவசியமான காரியத்தை ஈசுவரன் செய்வது வீணேயாகும். கண்ணுக்கொளியுண்டெனக்கூறி அதைத்தாபிப்பதற்குப் பூனை முதலியவற்றிற்கு இரவில் ஏன் கண்தெரிகிறதென்று கூறுவதில் இவ்வளவு விபரீதமுண்டாகின்றமை யின் பூர்வபக்ஷியாரின் வாதம் துர்ப்பலமாய்க்கழிந்துபோயதோடு, பூனையாதிகளின் கண்ணை உபமானமாகக்கூறியது உபமானவுபமேயப்பொருத்தந் தெரியாமையுமா மென்க.

முடிவுரை.

நாம் முதலில் யாழ்ப்பாணம் கோபா சபாபதி நாவலரவர்களை எட்டுக் கேள்விகள் கேட்டோம். அவர், கேள்வியின் அருமையையும் உரப்பையுங்கண்டு அஞ்சி, அம்மம்ம! இதற்குத் தரங்கூற நம்மாலாகாதென்றும், தப்பிக் கூறின் அவமானமும் உள்ள கௌரவமும் போய்விடுவது மன்றித் துவித சித்தாந்தத்திற்கு மோசமும் வருமெனக் கருதி, "வழி வந்தகப்பட்டானைத் தொழுவத்தில் மாட்டிவிட்டு வாய்க்காலுக்குப் போய் வருகிறேனென்று போய்விடுவது" போலக் கழுவுக்குத் தக்க கோமுட்டியான சூளை-சோமசுந்தர நாயகரென்பவரை நமக்கு விடையிறுக்கும்படி மாட்டிவிட்டு ஜாடையாய்த் தலை மறைந்து பதுங்கி மௌன விரதத் தவஞ் செய்யப் போய்விட்டார். அப்படிப் போனவர் சும்மாபோனாரா, இல்லை! இல்லை!! கீழேவிழுந்தவன் மீசையில் மண்படவில்லையெனக் கௌரவமாய்ச் சொல்வதுபோல, ஷை வினாக்கள் பாலவினாக்களென்றும் அவற்றினுக்கு விடை கொடுக்கற்பாலார் சைவபாடசாலைச் சிறுவரேயென்றுங் கௌரவமாய்ச் சொல்லியே போனார். இந்தத் தந்திரத்தைக் கள்ளங் கவடற்ற சோமசுந்தரநாயகர் அறியாது, சபாபதிநாவலர் கூறியபடி, பாடசாலைச் சிறுவராய் நின்று, தமது துவித சித்தாந்தம் சுருதி யுத்தி அநுபவங்கட்குப் பொருத்தமற்றதென்றும், அத்துவித சித்தாந்தமே அவைகட்குப் பொருத்த முற்றதென்றும் காட்டிக் கொள்ளத்தக்க ஆபாச விடை யளித்தார். நாம் அவ்வாபாசவிடையை ஆபாசவிடையென அணு அணுவாய்ப் பிரித்துக் காட்டினதுமன்றி, அத்வைத மதந்தான் உண்மையென்றும் துவிதமதங் கற்பனையே யென்றும் விளக்கினாமென்க. இதிலுள்ள வாத மெல்லாம் பதி பசு பாசங்களைப் பற்றியனவே யாகலின் இந்நூலுக்குப் **"பதி பசு பாச வாதம்"** என்று பெயர் தரப்பட்டதென்பதாம்.

ஆரியன்.

➔ இப்புத்தகம் 27 ம் பக்கம் 14 வது வரிவரையில் **ப்ரம்மவித்தியா**வில் வந்திருக்கிறது.
